Montserrat Cañedo Rodríguez y
Aurora Marquina Espinosa [eds.]

Antropología política

Temas contemporáneos

Acceso Abierto

edicions bellaterra

SGU

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

MONTSERRAT CAÑEDO RODRÍGUEZ y
AURORA MARQUINA ESPINOSA (eds.)

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

Temas contemporáneos

edicions bellaterra

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

© de la presente edición, Montserrat Cañedo Rodriguez y
Aurora Marquina Espinosa, 2011

© Edicions Bellaterra, S.L., 2010
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-553-5
Depósito Legal: B. 41.984-2010

Impreso por Romanyà Valls. Capellades (Barcelona)

Índice

Agradecimientos, 11
Introducción, *Montserrat Cañedo Rodríguez*, 13

I. La política desde la antropología

1. La democracia como sistema cultural. Escenas de las elecciones en Sri Lanka, *Jonathan Spencer*, 43
   Resumen, 43 • Introducción: política y cultura, 43 • El ritual democrático, 48 • Primera escena: el voto como fenómeno moral. Las elecciones presidenciales de 1982 50 • Excursus: las pasiones y los intereses, 56 • Segunda escena: paradojas de la representación. La política como fenómeno público, 59 • Las secuelas, 61 • Conclusión: la democracia como forma cultural, 63 • Bibliografía, 65

II. Espacio-tiempos globales

2. Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización, *Terence Turner*, 69
   El origen del capitalismo. Implicaciones antropológicas de un debate histórico, 70 • Segunda parte. Del Estado-nación al mercado global. Conciencia social y de clase en los países capitalistas avanzados, 83 • La globalización después de 1973. De la crisis fiscal del Estado a la crisis financiera mundial, 87 • Las nuevas élites. Repolarización de clases y crisis de la soberanía, 90 • La crisis de la soberanía, el

declive del nacionalismo y el proceso de separación del Estado y la nación, 92 • Tendencias emergentes contradictorias, 95 • Conciencia social. De los viejos a los nuevos cronotopos, 99 • La dialéctica del espacio y del lugar. La persistencia de lo local y la importancia de la territorialidad para los pueblos indígenas *versus* el asalto posmodernista sobre la *metafísica del lugar*, 104 • El transnacionalismo como antisistemática posmodernista, 105 • La continua importancia de límites, lugares y territorialidad, 106 • El error en la comprensión *transnacionalista* de las funciones de las fronteras, 107 • El implícito reduccionismo de las teorías transnacionalistas sobre las relaciones espaciales, 109 • Procesos productivos como articulación del lugar y del espacio, 110 • De las contradicciones a la conciencia y a la acción política. La contradicción final y la lucha por la producción, 115 • Bibliografía, 119

3. Mutaciones de la ciudadanía, *Aihwa Ong*, 123
Resumen, 123 • Bloque comercial y liberalismo político, 126 • Zonas de derecho, 127 • Frentes de reivindicaciones políticas, 130 • Pura supervivencia, 133 • Bibliografía, 135

III. Dominación y resistencia

4. Cultura y política: las redes imaginarias del poder político, *Roger Bartra*, 139 • Bibliografía, 156

5. Venas abiertas: memorias y políticas corpóreas de la violencia, *Francisco Ferrándiz*, 157
Tambores, alegorías y sangre en la selva, 157 • Juventud en el respirador, 161 • Memorias y cuerpos lesionados, 167 • De regreso a la calle, 174 • Venas abiertas, 176 • Bibliografía, 177

6. La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas, *Leila Abu-Lughod*, 179
Resumen, 179 • Introducción, 180 • Formas de resistencia/formas de poder, 183 • Transformaciones del poder y la resistencia, 194 • Bibliografía, 205

IV. Políticas de la alteridad y la identidad

7. Etnicidad, violencia y política de la identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas, *J. L. Comaroff*, 211
Bibliografía, 233

8. ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi, *Ángel Díaz de Rada*, 237
¿Cuántas piernas tiene una persona?, 237 • No buscas lo exótico, y sin embargo lo buscas, 246 • Una escena doméstica, 250 • Arenas movedizas, 254 • Problemas de escala, 284 • Agradecimientos, 287 • Bibliografía, 287

V. Ciencia, tecnología y política

9. ¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España, *Francisco Cruces et alii*, 295
Resumen, 295 • El problema: después de la jaula de hierro, 296 • Una etnografía multilocal en seis contextos institucionales, 298 • Confianza densa, confianza figurada y sospecha cooperativa, 302 • La doble estructura de la legitimidad y sus consecuencias, 314 • Conclusión, 318 • Bibliografía, 320

10. En las democracias del ADN: incertidumbre ontológica y orden político en tres Estados, *Sheila Jasanoff*, 323
Resumen, 323 • Espacios de divergencia: respuestas políticas a la biotecnología, 327 • La política de ordenamiento ontológico, 342 • Reflexiones a modo de conclusión, 344 • Bibliografía, 346

VI. Políticas del conocimiento

11. Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento, *Michel-Rolph Trouillot*, 351
La quimera impensable, 353 • Una idea particular del hombre, 355 • Preludio a las noticias: el fracaso de las categorías, 364 • Li-

diar con lo impensable: los fracasos de la narración, 371 • Borrar o banalizar: los silencios en la historia del mundo, 377 • Bibliografía, 390

12. *Política indígena*: un análisis más allá de «la política», *Marisol de la Cadena*, 397
Política indígena y lo político, 401 • Un breve paréntesis preventivo: el problema con la «Cultura», 407 • Y si la «Cultura» necesita precaución, también la necesita nuestra interpretación de los movimientos sociales étnicos…, 412 • Indígenas vernáculos: habitando en las sombras de la política, 418 • Un final indefinido: ¿qué se requeriría para pluralizar la política?, 424 • Bibliografía, 427

CONTRAPUNTOS

13. La historia y el mito de las patentes, *Vandana Shiva*, 433
El papel de las patentes en la historia, 433 • El mito de las patentes, 441 • Bibliografía, 457

14. El ser humano, ese desconocido, *Tomás Hirsch*, 461
La desobediencia abrió la ruta, 461 • Determinismo y libertad, 466 • El primado del futuro, 468 • El oleaje de la historia, 472 • Bibliografía, 476

Epílogo. Desde la concepción del ser humano al 15-M, *Aurora Marquina*, 477
Nota sobre los autores, 485
Índice alfabético, 495

Agradecimientos

Queremos expresar nuestro sincero agradecimiento a los autores, editoriales y revistas, a quienes pertenece el copyright de los textos aquí reunidos, por facilitamos el permiso para su publicación y reproducción.

Spencer, J., «La democracia como sistema cultural. Escenas de las elecciones en Sri Lanka», presentado en el congreso *Political Rituals* en el Institute for Advanced Studies in Social Anthropology (IASSA), Gotemburgo (Suecia), en junio de 1994. Publicado originalmente en la *Revista de Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, n.º 7, 1994.

Turner, T., «Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización» en *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. José Luis García y Ascensión Barañano (coord.) Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2003.

Ong, A., «Mutaciones de la ciudadanía» en *Theory, Culture of Society*, SAGE publications, Londres, Thousand Oaks, CA y Nueva Delhi, vol. 23 (2-3), pp. 499-531.

Bartra, R., «Cultura y política: las redes imaginarias del poder político» en *Cultura y Política*, actas del IX Congreso de Antropología F.A.A.E.E., Barcelona, 2002. Conferencia inaugural.

Ferrándiz, F., «Venas abiertas: memorias y políticas corpóreas de la violencia» en A. Marquina, *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política*, Madrid, UNED, 2004, pp. 327-346.

Abu-Lughod, L., «La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas» en *American Ethnologist*, vol. 17, n.º 1 (feb. 1990), pp. 41-55.

Comaroff, J. L., «Etnicidad, violencia y política de la identidad» en *Etnicidad y violencia*, ed. José A. Fernández de Rota, Universidad da Coruña, 1994, pp. 205-225.

Díaz de Rada, A., «¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi» en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2008, enero-junio, vol. LXIII, n.º 1, pp. 187-235.

Cruces, F. et alii, «¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España», versión revisada del aparecido en *Focaal. European Journal of Anthropology*, n.º 40, 2002, pp. 35-49. Publicado por primera vez en español en *Alteridades*, 13 (25), pp. 77-90.

Jasanoff, S., «En las democracias del ADN: incertidumbre ontológica y orden político en tres Estados» en *New Genetics and Society*, vol. 24, n.º 2, agosto 2005, pp. 139-155.

Trouillot, M-R., «Una historia impensable: la Revolución haitiana como un no-evento» en *Silencing the Past. Power an the Production of History*, M.-R. Trouillot, Boston, Beacon Press, 1995, pp. 70-107.

Cadena de la, M., «*Política Indígena*: un análisis más allá de "la política"» en *WAN e-journal*, n.º 4, abril, 2008.

Shiva, V., «La historia y el mito de las patentes» en *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*, V. Shiva, Barcelona, Intermón Oxfam, 2003, pp. 17-42. [e.o. inglés Patents: *Myths of Reality*, Penguin Books, Nueva Delhi, 2001].

Hirsch, T., «El ser humano, ese desconocido» en *El final de la prehistoria*, T. Hirsch, Madrid, Tabla Rasa, 2007, pp. 95-114.

Introducción

Montserrat Cañedo Rodríguez

I. Paisaje con figuras: la antropología política hoy

Un título tan sintético y al mismo tiempo con implicaciones tan extensas como el de este libro puede tener un efecto descorazonador en quien comienza a escribir una introducción. Es evidente la dificultad de dar una respuesta concluyente a qué pueda constituir lo contemporáneo en toda un área temática o subcampo antropológico. Por ello, hemos dudado entre limitarnos a apuntar alguna idea general que pudiera dar paso rápido a la directa presentación de los textos que integran este volumen, o bien hacer frente al reto de situarlos en una panorámica que dibuje alguna imagen general de la antropología política en los últimos 40 años (y, de paso, alguna imagen del sin duda parcial punto de vista que ha guiado a las editoras en esta selección de lecturas). Intentando lo último, tal vez logremos lo primero.

La narrativa maestra en la historia de la antropología política marca el nacimiento de este área subdisciplinar[1] en la publicación de la tantas veces citada obra que Edward Evans-Pritchard y Meyer Fortes editaron en 1940, *African Political Systems* (Smith, 1979; McGlynn y Tuden, 1991; Luque, 1999; Gledhill, 2000; Vincent, 2002; Lewellen, 2009, Fernández, 2009). Se trata de un texto que sentó en su día

1. La antropología política es un subcampo de la antropología socio-cultural con entidad histórica y temática propia, pero en ningún caso independiente de ésta. Por una cuestión de economía narrativa en esta introducción aparece a veces aludida como «subdisciplina», si bien advertimos que el término le otorga tal vez una consistencia sustantiva y un carácter autónomo que no es tal, y que no se corresponde tampoco con la vocación holística de la antropología.

las bases de la aproximación estructural-funcionalista a la política, una teoría cuyo carácter paradigmático y cuya hegemonía de facto —extendida durante prácticamente dos décadas— hizo posible integrar en un ámbito temático con entidad propia algunos interrogantes y modos de abordarlos que ya venían formando parte del corpus y el quehacer antropológicos, si bien se presentaban dispersos de un modo que algunos han llamado «amorfo» (Lewellen, 2009: 12). Varios elementos, si no todos, de la manera en la que aquellos teóricos hoy clásicos dieron forma a lo político *more anthropologico* siguen perteneciendo hoy a la herencia de los antropólogos políticos, si bien debemos incluir en esa herencia las disputas que ella misma provoca. Se trata de elementos tales como el rechazo de las definiciones normativas de la filosofía política en favor de las aproximaciones empíricas desde el trabajo de campo, o el énfasis en una perspectiva comparativa y clasificatoria de los «sistemas» (políticos) enfocada desde el análisis de sociedades no occidentales, que fueron definidas en su alteridad con respecto al modelo de referencia: el Estado moderno. También fue entonces y sigue siendo ahora determinante el propósito general de ofrecer «la interpretación política de aquellas instituciones formalmente no políticas» —dicho con las palabras que Abner Cohen dejaría escritas años después del auge estructural-funcionalista. (Cohen, A. en Pérez y Marquina, 2011: 118). La frase de Cohen apunta a un tensión que recorre toda la antropología política y que resulta mucho más esencial a la misma constitución de la subdisciplina que cualquier escuela, concepto, tema o área etnográfica: si «lo político» como objeto de estudio puede estar —y se ha mostrado etnográficamente, en las sociedades *alejadas* primero y en las *cercanas* después, que efectivamente está—, en todo o en parte, institucionalmente indiferenciado, la disputa sobre la consistencia y los límites del propio objeto de estudio no ha podido nunca ser abandonada. Volveremos sobre esto más adelante.

El final de la década de los 50 constituye otro momento fundacional en la historia de la antropología política, relacionado con la aparición de una serie de autores y obras también clásicas que hoy son consideradas de transición entre el estructural-funcionalismo y lo que vino después como una suerte de reacción a aquél: una diversidad de planteamientos, varios de cuyos elementos comunes han hecho a algunos historiadores de la materia agruparlos en un mismo paradigma

teórico, el enfoque procesual. (Lewellen, 2009). El énfasis analítico en el estudio de los procesos políticos frente a las estructuras, o en las dinámicas de conflicto frente al presupuesto del equilibrio, emergieron sobre el trasfondo de la descolonización africana y otros hechos históricos en el panorama de la segunda mitad del siglo xx que no podían dejar de afectar a un ámbito subdisciplinar ocupado precisamente de «lo político».

Es así como las décadas que van desde los años 40 hasta los 70 constituyen los años centrales del periodo clásico desde la narrativa sobre la historia de la antropología política hoy considerada canónica, la misma que da forma a programas docentes y cursos universitarios. Una narrativa que, como cualquier otra, sin duda podrá leerse a contrapelo buscando los hilos cortados que tejerían otras historias de la subdisciplina, pero que tiene en todo caso el valor de ofrecer claves de interpretación de un campo de tensiones y de actualización de una tradición. De estos años, muy brevemente resumidos aquí, se ocupa en extensión el volumen editado en esta misma editorial por Beatriz Pérez y Aurora Marquina, un libro que fue ideado y preparado en paralelo a éste, ambos como materiales para la docencia de la antropología política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

El presente volumen agrupa un conjunto de textos que se proponen como representativos de los principales énfasis teóricos, temáticos y etnográficos posteriores a ese periodo central de la antropología política y cuya importancia se extiende hasta el momento actual; es el periodo al que alude la etiqueta «contemporáneo». Sin embargo, como no es infrecuente, los tiempos más lejanos parecen también más calmos, y es así como una narrativa histórica de la antropología política abandona la claridad e incluso un cierto carácter de linealidad para dejar paso a una arena de imbricadas voces en disputa toda vez que nos aproximamos a las últimas décadas del siglo xx. Es muy difícil, si no imposible, ubicar, en el panorama de la antropología política desde el último cuarto del siglo pasado, una figura tan aglutinadora del «terreno» como fue la del estructural-funcionalismo en las dos décadas centrales del siglo xx, o incluso como fueron después los enfoques procesuales hasta la mitad de los años 70 (aunque la coherencia paradigmática de éstos les fuese otorgada más bien por los elementos que definían su oposición al estructural-funcionalismo que por su caren-

cia, que nunca fue tal, de una considerable diversidad interna). Más lejos de aquellos tiempos, aunque no de muchos de los debates que perviven desde entonces, resulta sencillo decir que la antropología política se ha vuelto más fragmentaria, cuando no de nuevo «amorfa». A pesar de ello, algunas claves de lectura pueden servir tal vez de atractores para presentar, si no un mapa, al menos un paisaje con figuras.

Influencias interdisciplinares, nuevos conceptos, nuevos temas

Una primera clave nos hace considerar el desarrollo contemporáneo de la antropología política en relación con el propio de las ciencias sociales y de la filosofía, en lo que puede considerarse una etapa de polinizaciones *trans* o *inter*disciplinares muy fecundas. Etiquetas teóricas distintas tales como postestructuralismo o postmodernismo sintetizan en sí mismas énfasis y disputas que a finales del siglo XX han alcanzado a todas las ciencias sociales y humanas. La impronta de algunos autores ha sido, en este contexto, fundamental. Por ejemplo la de Michel Foucault, cuya revisión del concepto de poder desde la idea de la *microfísica* o/y la *biopolítica* desplaza la mirada sobre aquél desde los ámbitos más formalizados de lo jurídico y los aparatos institucionales a toda una serie diversa, plural y heterogénea de prácticas de la vida cotidiana en cuyos entrelazamientos se anudan los ejercicios del poder (Foucault, 2009, 2008, 2003). Para la antropología política el pensamiento de Foucault ha sido importante al menos en cuatro aspectos: en primer lugar, en la extensión del estudio de lo político a aspectos relacionados con las formas y las prácticas de la corporalidad; seguidamente, en la aproximación al Estado como entrecruzamiento de tácticas y técnicas, de prácticas de administración y control a distintas escalas y con una gran capacidad de penetración en la vida cotidiana, una perspectiva que ha abierto una vía muy fructífera a la etnografía de las formas estatales contemporáneas; en tercer lugar, el énfasis de Foucault en la inextricable imbricación de las formas de poder y las formas de saber tiene mucho que ver con las formulaciones de la (auto)crítica de la antropología política de las últimas décadas. En último lugar, la herencia de este autor alcanza también a la consideración de la naturaleza no sólo negativa —en el sentido de coercitiva— del poder, sino también la de su capacidad generativa,

productiva de subjetividades y la de su íntima relación con las prácticas de resistencia. Seguir cualquiera de esos hilos traza algunos de los grandes temas de estudio en la antropología política contemporánea, varios de los cuales son desarrollados por los autores de los textos incluidos en este volumen (ver Ferrándiz, Abu-Lughod, Trouillot o De la Cadena). Los mismos hilos pueden señalar también algunas de las corrientes teóricas más destacadas en la aproximación a la política, como los estudios poscoloniales o de la subalternidad, la más reciente antropología del desarrollo, o los análisis del Estado que incorporan presupuestos de las teorías del actor-red (ver respectivamente Mezzadra, 2008; Escobar, 1994 y Pérez 2012; Mitchell, 2002).

Otros autores dejarán también un significativo legado para el estudio antropológico de la política. Es el caso de Pierre Bourdieu y su aportación, en línea con su estructuralismo genético, a la cuestión de la relación entre estructura y acción, sistema y sujeto; una dicotomía que oscilaba poco satisfactoriamente entre la primacía del primer polo sostenida por los estructural-funcionalistas y la primacía del segundo, propia de las aproximaciones más radicales del modelo procesual, como la teoría de los juegos. Con los conceptos seminales de *campo* y *habitus* despeja el sociólogo francés el terreno a las etnografías que cuestionan la clásica dicotomía (Bourdieu, 1992, 2000, 2005). Lo mismo sucede con Antonio Gramsci —si bien en este caso a partir de la interpretación que de sus dispersos escritos han realizado autores como Raymond Williams—, cuyo concepto de *hegemonía,* entendida como dinámica, permanentemente inacabada, que articula la imposición y el consenso, ha sido otro de los que más juego ha proporcionado en los estudios políticos antropológicos más recientes (Williams, 2000; Roseberry, 1996).

Todas estas influencias y algunas otras perfilan las décadas finales del siglo xx como las de una antropología política abierta a las influencias no sólo de la filosofía, la sociología o los estudios políticos, sino a la de otras disciplinas de forja más reciente, como los estudios culturales, o de más larga data, como la historia. Es una apertura que se traduce también en una acusada impronta que la antropología dejará así mismo en otras ciencias sociales y humanas, sin que sin embargo sea esa influencia siempre reconocida como se merece. Iluminados y de cerca, no todos los gatos son pardos: el lugar central que, casi de manera transdisciplinar, adquiere el estudio de las prácticas sociales,

—cuyo ejercicio, siempre situado, apunta a un exceso que desborda la capacidad contenedora de cualquier sistema, gramática o modelo abstracto teórico-normativo—, y la constatación de que es en ese nivel —el de las prácticas— donde se manifiesta la irreducible diversidad que funda la apertura radical de lo político, vuelve todas las miradas hacia la metodología de una ciencia, la antropología, que con más dedicación ha sostenido dichas tesis. Es así como las últimas décadas viven una explosión del uso de metodologías cualitativas, incluyendo el trabajo de campo, al que se vienen aplicando con mayor o menor seriedad otras muchas disciplinas.

La (auto)crítica de la antropología política

La importancia que autores como Gramsci, Bourdieu o Foucault darán al rol de los intelectuales en relación a los ejercicios del poder nos da pie para asir uno de los grandes hilos rojos que atraviesa la antropología política contemporánea, el que lleva directamente a una profunda autocrítica y a los postulados de una necesidad de renovación de la subdisciplina en una vena que ha resumido John Gledhill con la pregunta por «cómo no utilizar Occidente como punto de partida» (Gledhill, 2000: 26). La constatación de la imbricación poder/saber conduce en primer lugar a una revisión de la historia del campo, a partir de la cual se vuelve casi tópica la crítica al estructural-funcionalismo más ortodoxo, al que se vincula directamente con el colonialismo británico. La obra de los clásicos, de los padres fundadores de la antropología política, es de este modo puesta en relación con las necesidades del gobierno británico y su modelo de «gobierno indirecto» en las colonias africanas. Un modelo que exigía encontrar interlocutores válidos entre los nativos y que influyó de manera importante a la hora de situar el problema del liderazgo, la autoridad, las lógicas de la articulación política en sociedades sin Estado o la cuestión de la ley —traducida por costumbre— en el corazón de la indagación estructural-funcionalista sobre lo político africano (Asad en Marquina y Pérez Galán, 2011; Leclerc en Fernández, 2009; Gledhill, 2000). Ahora bien, incluso más allá de las posibilidades de instrumentalización política del conocimiento antropológico, que afectarían a la selección temática, a la presencia y condiciones del antropólogo/a en el campo y a un

sinfín de temas afines, el núcleo duro de lo que podríamos llamar las recientes políticas de la antropología, el corazón de la autocrítica, es el hecho de que las situaciones de poder/dominación —entre otras el colonialismo— se reproducen y son reproducidas a través de las propias categorías de pensamiento disciplinar, de los conceptos y teorías antropológicas, lo que no viene sino a actualizar, a fines del siglo xx y para el caso específico de la antropología política, el viejo problema del etnocentrismo. Así, una vigente herencia antropológica que hace de lo político un ámbito separado, vinculado al territorio, al dominio y al ejercicio de la violencia —esto es, un trasunto del Estado moderno, que resulta el patrón de medida de toda otra forma de organización—, reintroduce antiguos fantasmas que se creían ya conjurados y sitúa, para gran parte de los antropólogos políticos en el cambio de siglo, un reto en la *descolonización* de la antropología.

Otro eje importante sobre el que se ha desplazado la autocrítica dentro de la antropología en general y la antropología política en particular tiene que ver con lo que se ha llamado la «crisis de la representación» (Marcus y Fischer, 1986) y se ha ligado a un término en la práctica de uso tan extendido como de ambiguo significado: el postmodernismo (Lewellen, 2009: 245 y ss.) Lo que más explícitamente se cuestiona aquí es, por decirlo brevemente, la pretendida neutralidad de prácticas o/y instituciones como la escritura o la autoría etnográficas, que hasta los años 80 se pensaban al servicio de la merca descripción «objetiva» o reflejo de una realidad externa e independiente (Clifford y Marcus, 1991). Es tal vez en la crítica al «realismo etnográfico» y en el interés por el desarrollo de nuevas formas de escritura antropológica (Taussig, 1987, 1999, 2004) donde ha prendido de manera más intensa y fructífera en la tradición de la antropología política el debate alrededor de la postmodernidad, que durante algunos años presidió la discusión intelectual en la academia occidental. La antropología interpretativa y, más en concreto, la figura de Clifford Geertz, ha sido muy influyente en la aproximación de la antropología a la teoría y la práctica literarias. Su análisis del Estado balinés en su conocido texto *Negara* es un ejemplo del desarrollo que realiza este autor de las temáticas características de la antropología política (Geertz, 1980). Estos énfasis en las prácticas narrativas han acercado la antropología a otras disciplinas que también han desarrollado los paralelismos entre el estudio de la cultura y el de las formas literarias. Dentro del amplio

espectro de autores precursores, integrantes o relacionados más o menos directamente con los llamados estudios culturales, algunos de los más influyentes en el campo de la antropología política son Stuart Hall, Raymond Williams o Edward P. Thompson, todos ellos pertenecientes a la tradición británica de dicha corriente, muy preocupada por las relaciones entre la cultura y el poder en el marco de una teoría de la cultura contemporánea de inspiración marxista (Williams, 2000, 2008; Thompson, 1989; Hall, 2010).

La percepción occidental de un fin de siglo políticamente convulso

Todo este giro contemporáneo de la antropología política, en el que una tradición disciplinar se actualiza abierta a las influencias de otras ciencias, que hace de las prácticas un eje analítico fundamental, que ensaya ciertas formas de autocrítica y que incorpora todo un nuevo arsenal conceptual, es evidente que no puede ser aislado de las propias condiciones históricas y socio-políticas que han definido el final del siglo pasado. El auge de los movimientos sociales en la Europa Occidental y los Estados Unidos (territorios de origen de la antropología y, mayoritariamente, de sus practicantes), la proliferación de las luchas políticas activistas —desde el movimiento por los derechos civiles al feminismo, el pacifismo, el ecologismo, el movimiento homosexual o antinuclear—, han contribuido a poner en el centro de la discusión pública y también académica aspectos antes marginados de la esfera de lo político (occidental), que van desde la sexualidad o la reproducción hasta la raza o la familia. Los escenarios de la vida cotidiana, el cuerpo, serán reivindicados como lugares centrales para los procesos de dominación (y de resistencia). En cierto sentido y en tanto, como reza el *dictum* feminista: «lo personal es político», el giro político de las ciencias sociales y humanas es un hecho innegable, que estirará la figura de lo político antropológico hasta volverla en ocasiones —¡de nuevo!— «amorfa».

Los procesos de descolonización y algunos de sus corolarios (los nacionalismos, las violencias étnicas) han marcado también de forma muy significativa los temas y la propia renovación conceptual de la antropología política, por ejemplo en relación con el concepto de identidad, o también con el de etnicidad (ver Comaroff y también Díaz de

Rada, en este volumen). En tanto el Estado como forma política es, en presencia o en ausencia, un tema central de la subdisciplina, también los avatares de la forma estatal en las últimas décadas han influido en la evolución de ésta. Para ilustrarlo hay que mencionar otra de las amplias líneas teóricas, que se desarrolló en direcciones distintas, y que está vinculada a las perspectivas del sistema-mundo o, también, a las de la economía política —pasando por alto ahora las grandes diferencias entre ambas. «Tal vez las sociedades con Estado y las sociedades «aestatales» sean partes interrelacionadas e interdependientes de un proceso social dinámico» (Gledhill, 2000: 33). Es la principal intuición de antropólogos como Sidney Mintz o Eric Wolf, la misma que desarrollaron con mano maestra tanto teórica como etnográficamente yendo en una dirección distinta de los clásicos estudios de comunidad o de las perspectivas micro sobre las arenas políticas locales de tantos estudios en el marco del enfoque procesual. La inspiración marxista y, desde ella, la centralidad del concepto *modo de producción*, o de los procesos históricos multilineales de evolución del sistema capitalista, son claves en este tipo de análisis y en su narrativas características, fundamentales en las dos últimas décadas del siglo XX. Lo es también la centralidad de un enfoque diacrónico, con una escrupulosa atención a las transformaciones históricas, algo que contrasta con la fuerte querencia a los estudios sincrónicos de anteriores paradigmas teóricos. La dinámica local-universal, y el problema de cómo engarzar los estudios de contextos micro en dinámicas de más amplio alcance, sin renunciar a la perspectiva etnográfica, y sin caer en modelos abstracto-normativos del desarrollo histórico, son algunas de las claves de la antropología política contemporánea desde estas aportaciones (Wolf, 1987; Mintz, 1996).

La crisis del imaginario espacial: pensar «la globalización»

Seguimos este nuevo hilo rojo presentado al final del epígrafe anterior hasta enlazar directamente con una de las cuestiones más debatidas a lo largo de los últimos años del siglo XX y comienzos del XXI: la globalización; así como los modos de una posible aproximación antropológica al fenómeno. Que este tema haya sido un verdadero caballo de batalla, presente en los últimos años —casi literalmente— «hasta en la

sopa», prueba en qué medida la antropología política descansaba, para su ejercicio intercultural, en un imaginario espacial que ha entrado profundamente en crisis. Para decirlo rápidamente: la diferencia cultural ya no puede encapsularse tras fronteras territoriales explícitas. La interconexión a escala mundial —por más que siga patrones y formas distintas— ha hecho impensable un «afuera» de la sociedad occidental en el que encontrar fácilmente disponible el punto de apoyo para la palanca de la crítica hacia «adentro». La forma del Estado-nación, por otra parte apropiada ya desde todos los puntos del planeta, ha adquirido unos contornos mucho más complejos. Decir que se ha «deshilachado» es una metáfora habitual: en parte y en cierto modo ha perdido definición y capacidad de control, y otros poderes y formas organizativas lo cuestionan y en ocasiones lo sobrepasan. Pero al mismo tiempo no ha dejado de ser en absoluto un marco fundamental de ordenación de lo político. Autores como Saskia Sassen (2010) o Aihwa Ong (en este volumen) han dado cuenta de la complejidad e interpenetración de escalas espacio-temporales —que incluyen pero que no se circunscriben a «lo nacional»— en las cuales se están reensamblando aspectos políticos, como por ejemplo los derechos de ciudadanía, que antes se identificaban claramente en relación a la forma y los límites del Estado.

No han faltado tampoco las críticas a los usos y al concepto mismo de *globalización,* que señalan por ejemplo cómo ha servido para definir procesos excesivamente abstractos, desanclados, uniformes, escasamente atentos a las diferencias y, por lo mismo, profundamente etnocéntricos (Pratt, 2007 o Turner, en este volumen). La tensión implicada en la necesidad de desplazarse más allá de un imaginario espacial marcado por la dicotomía local/global ha señalado el surgimiento de nuevos conceptos, de uso más o menos extendido, como el de *glocalización,* que no poco frecuentemente llevan, dándole la vuelta al dicho, «el pecado en la penitencia». Sea como fuere, el horizonte al que apuntan es un paisaje de lo político en el que la figura del Estado no domina la escena cómo solía, y en el que los procesos de génesis de una multiplicidad diversamente articulada de escalas espacio-temporales en las que toma forma la política han de ser rastreados a partir de las cadenas de prácticas que los constituyen; lo cual, por otra parte, no deja de ser una buena noticia para la etnografía, que en ocasiones ha parecido limitada para una aproximación a «lo global», a pesar de

los ejemplos que en su tradición mostraban lo contrario —sin ir más lejos, los enmarcados en la corriente de la economía política.

Esta apertura desde la antropología política a la cuestión de las escalas espacio-temporales señala una aproximación a los desarrollos de una problemática similar realizados desde disciplinas como la geografía (Lefebvre, 1991; Thrift, 1996, Massey, 2005), o la teoría del actor-red (Callon, Law y Urry, 2004; Latour, 2008). Se abre en esa intersección un espacio de diálogo en el que tienen cabida también otros temas muy discutidos e importantes para la antropología en general, como la cuestión de cómo dar preeminencia analítica a los procesos frente a los objetos (que son efecto de aquellos y que por lo tanto no han de ser cosificados por el analista) o, en la misma línea, cómo abordar la construcción situacional de objetos socio-culturales a distintas escalas de práctica. Todo esto viene a suponer una vuelta de tuerca más a lo que ha venido definiendo a la antropología desde su nacimiento como disciplina: un compromiso con el análisis de las prácticas —y con el trabajo de campo— y un ejercicio crítico de la perspectiva comparativa, que sitúa en el centro el carácter relacional de la vida social y que se resiste a la tendencia, tan común, y de efectos políticos tan a menudo catastróficos, a reificar «culturas», «grupos» o «identidades».

Debilidades como fortalezas: la especificidad de la antropología política

Comparada con otras ciencias que estudian lo político (la sociología, la ciencia o la filosofía políticas) la antropología política ha sido más de una vez considerada como carente de entidad: excesivamente «descriptiva», poco capaz de proporcionar modelos normativos para lo político y sus formas, escasamente sistemática… Sin embargo, no deja de ser cierto que, como también se ha dicho repetidamente, su debilidad es una fortaleza (Lewellen, 2009; Gledhill, 2000). Se trata de un aserto que merece una explicación. La antropología política lidia desde su misma constitución (sub)disciplinar con una tensión irresoluble que es tal vez la fuente de sus mayores desdichas, pero también de sus más profundas alegrías. Como antropología *política,* delimita inevitablemente (y al menos analíticamente) un espacio de lo político *sepa-*

rado, en tanto espacio que hace posible la existencia de la subdisciplina misma. Dando por válido el símil, puede decirse que recorta figuras de lo político de un fondo (de prácticas sociales) sobre el que las distingue. Ahora bien, y precisamente porque su tarea es tanto holística como comparativa, la antropología no puede dejar de trazar las relaciones de sus figuras con el fondo sobre el que se recortan, evidenciando una y otra vez cómo esos recortes pueden variar intercultural e históricamente y cuestionando de paso cómo la misma disciplina, inevitablemente asentada en alguna parte —porque sólo desde alguna localización puede dirigirse una mirada—, recorta esas figuras de lo político al modo en el que lo hace la propia tradición (disciplinar, socio-cultural, valga occidental) de la que proviene: por un lado, la definición de lo político, en la línea weberiana, se liga al territorio y al ejercicio de la violencia legítima. Por otro, se constituye como un dominio específico de la práctica social —que tiene que ver con líderes, leyes, tribunales, formas de autoridad, etc. Una consideración que se enfrenta al hecho, visible a partir del propio quehacer antropológico, de que en otras sociedades «lo político» está institucionalmente indiferenciado. Esto, traído de vuelta a la sociedades donde ese ámbito sí constituye (al menos como ideología) un dominio separado, llama la atención sobre dos cosas; una: cómo es que ha llegado a estar separado aquello que puede no estarlo. Dos: ¿pueden considerase aspectos de «lo político» algunas formas o procesos distintos o fuera del espacio formal de la política (occidental)? En otras palabras: ¿permiten las *otras* figuras o contrafiguras de lo político recortar la propia siguiendo otras líneas? ¿Qué efectos prácticos —teóricos y políticos— tienen unos y otros «recortes»? De ese modo la antropología, como disciplina esencialmente crítica, se sostiene como actividad a partir del mismo cuestionamiento de sus categorías y procedimientos. Esto, que puede parecer una carencia o un demérito, es la esencia de su aportación crítica: el ejercicio de un desplazamiento a partir del decidido compromiso con un relativismo metodológico. Como consecuencia, el sentido político ultimo de la antropología no está exactamente, a mi juicio, en descolonizar la antropología, o sí lo está, pero sólo si entendemos el propósito como aquél coincidente con mantener abierta la pugna por el sentido y por la construcción de mundos comunes, así como el de dar cuenta de las exclusiones que estas actividades sociales inevitablemente producen. Porque estos son los fundamentos de su

«debilidad», es por lo que podemos suscribir el comentario del antropólogo brasileño: «la antropología [política] es demasiado seria para ser paradigmática» (Ferreira Da Silva, 2005: 1).

II. Organización y presentación de contenidos

Este libro introduce una serie de catorce textos que abordan, desde distintas perspectivas teóricas y áreas etnográficas, algunas de las temáticas más representativas de los estudios políticos antropológicos en las últimas tres décadas. La mayor parte de estos autores y autoras son antropólogos, si bien otros, aún no siéndolo, han sido incluidos desde el convencimiento de que tienen algo que aportar a los debates que dan hoy forma a la antropología política. Los textos están agrupados en secciones que introducen varias de las figuras (temáticas, controversiales, teóricas) con las que hemos tratado de poblar el paisaje de la subdisciplina en la primera parte de esta introducción.

La política desde la antropología sirve, como primera sección, de punto de partida complementario a la propia introducción del volumen. El texto de Jonathan Spencer comienza por ubicarnos en Tampa, una pequeña localidad de Sri Lanka donde a comienzos de los años 80 se están celebrando unas elecciones. A través del mismo proceder del antropólogo, de la presentación de su etnografía y de su reflexión teórica anclada en ésta, la lectura de este texto nos ofrece un magnífico ejemplo de en qué puede consistir un abordaje antropológico de lo político. Ninguna razón hubiese impedido la selección de cualquier otra contribución de entre las muchas que cumplirían igual de bien el rol de embajador que tiene en este volumen el artículo de Spencer. Sin embargo, en él están presentes algunos elementos que justifican su elección. En primer lugar, se centra en el análisis de una práctica que nos resulta familiar y fácilmente identificable con el ámbito de lo político: unas elecciones. Después, y situándonos como lo hace en un país no occidental que tras un proceso de independencia y descolonización adoptó una forma política democrática, el texto parece confirmar esa común idea general según la cual el horizonte de la democracia estaría al final de una línea histórico-evolutiva válida para todas

las sociedades. Sin embargo, la lente antropológica de Spencer llama la atención, a la contra del presupuesto de que los procedimientos políticos del Estado moderno son idénticos a sí mismos en todas partes, sobre la siguiente cuestión: más allá de las —posibles y seguramente necesarias— definiciones normativas de las formas políticas, ¿es posible hablar, situados en el nivel de las prácticas sociales, de *una* democracia (en el sentido de un único modelo de alcance universal)? Los sucesos en Tampa ponen de manifiesto cómo ciertos implícitos culturales locales (con respecto, por ejemplo, a las categorías reconocidas de personas y comunidades o a los valores morales) impregnan las formas de la democracia, cuyos procedimientos formales se encarnan en cada lugar de manera particular, en interacción con aquellos. El acalorado debate, en esa comunidad de Sri Lanka, sobre quién está acreditado para representar qué o/y a quién, hace al autor percibir las dinámicas electorales como «dramas morales» en los que está en juego el establecimiento de líneas de identidad y diferencia. Un juego que se juega —en Tampa y en todas partes— muy en serio, como lo prueban los sucesos sangrientos que se desencadenaron poco después en el país al hilo del enfrentamiento entre la mayoría cingalesa y la minoría tamil, sucesos respecto a los que un enfoque antropológico como el presentado permite realizar consideraciones de interés. Así, de vuelta de la etnografía de Spencer, la democracia se nos antoja un objeto más complejo: no exactamente uno que diluye su especificidad en la inacabable diversidad cultural, pero sí uno que, ciertamente, tampoco permanece ajeno a ella como si encarnase una suerte de forma universal. La democracia es, como objeto de estudio para la antropología política, más que uno y menos que muchos (Mol, 2002). Más allá de esta decisiva aportación, el primero de los textos de este volumen permite un diálogo con la propia tradición de la antropología política, examinando las críticas al enfoque procesual y situándose en la estela de los estudios simbólicos sobre el poder. En esta línea revisa y actualiza Spencer los debates vinculados a las aportaciones de algunos clásicos de la antropología política de mitad del siglo XX, tales como Edmund Leach, Max Glukman o Victor Turner.

Espacio-tiempos globales, segunda sección del volumen, se articula en torno a la cuestión de las escalas espacio-temporales de lo político, en relación al complejo y controvertido tema de la globalización.

En *Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización,* Terence Turner lleva a cabo un verdadero —y muy osado— *tour de force* histórico y crítico. En la primera parte de su larga contribución pretende aquilatar el valor heurístico del termino «globalización», contraviniendo esa narrativa habitual que lo sitúa como la culminación de un proceso histórico universal vinculado al desarrollo del capitalismo. Echando mano de una perspectiva comparativa, el autor se aproxima a las diferentes dinámicas históricas y alianzas de clase que marcan evoluciones disímiles para distintos países (más en detalle se aplica al estudio de los casos de Francia e Inglaterra). La «conciencia moderna», que se piensa a sí misma y de manera universal en tanto fruto de un desarrollo conjunto de la revolución burguesa, la soberanía popular, el Estado-nación y el capitalismo, quedaría de este modo, y de acuerdo a la intención de Turner, revelada como profundamente ideológica. En la segunda parte del texto profundiza en esta vena crítica, relacionando la exaltación positiva, característicamente contemporánea, de las diferencias culturales, con lo que considera una nueva forma de conciencia social: «el pluralismo sincrónico». Con evidente ánimo polémico, relaciona el autor esta nueva forma de conciencia social primero con una función legitimadora de la posición de clase de las nuevas elites, y en segundo lugar con ciertas teorías antropológicas actuales que integra bajo el muy esquemático rótulo de «transnacionalistas», y donde incluye a autores tan reconocidos en el pensamiento antropológico sobre la globalización como Akhil Gupta y James Ferguson, Arjun Appadurai o Ulf Hannerz.

El texto que Aiwha Ong titula *Mutaciones de la ciudadanía* es una muestra del interesante trabajo que esta autora ha venido desarrollando en los últimos años en relación a las formas contemporáneas de anclaje y reanclaje de los espacios de la política. Aquí se aproxima Ong a las actuales dislocaciones de la figura de Estado-nación observando cómo los elementos de la ciudadanía (derechos, prestaciones, territorio), hasta ahora articulados entre sí y dependientes de la forma estatal, se disgregan y reensamblan creando nuevos paisajes políticos según distintas, plurales y contradictorias lógicas con vocación universalista, desde los valores neoliberales vinculados a la expansión internacional de los mercados a los nuevos escenarios de movilización de las poblaciones diaspóricas, o las demandas globales de «biobienestar» ligadas a la emergencia de una «ciudadanía biológica».

Dominación y resistencia es el título de la tercera de las secciones, que recoge un énfasis temático habitual desde los años 80 relacionado con la interpenetración mutua de las formas del dominio y las de la resistencia. Estas últimas se extenderían, en una línea desarrollada en el trabajo seminal de James Scott, hasta la consideración de una miríada de microprácticas de la vida cotidiana no necesariamente relacionadas con las grandes figuras de las revoluciones políticas (Scott, 1985). La contribución de Roger Barta se ocupa de lo que llama «redes imaginarias del poder», concepto que apunta a un esfuerzo teórico por dar cuenta de cómo se reconstruyen las configuraciones del dominio político en el escenario de una geografía globalizada. Las redes imaginarias del poder son estructuras míticas y simbólicas que generan constantemente mitos de normalidad y marginalidad alrededor de espacios y personajes —Osama Bin Laden y el «fundamentalismo islámico» son quizás los mejores ejemplos de entre los más recientes— cuyo poder simbólico e imaginario es bastante mayor que su fuerza efectiva (sin que tal afirmación suponga desdeñar ésta). Tales estructuras reducen la complejidad de lo político a esquemas binarios y producen efectos colectivos de ansiedad y miedo que, funcionando como estructuras de mediación, aglutinan comunidades y legitiman acciones de gobierno que van más allá de los marcos de la regulación democrática. Las redes imaginarias del poder político generan procesos de construcción de alteridades que, sin embargo, no son exteriores al mundo occidental sino que surgen en su mismo seno.

En *Venas abiertas: memoria y políticas corpóreas de la violencia,* Francisco Ferrándiz recupera un tema clásico de la antropología, el análisis del ritual, que se propone como escenario clave en el que captar antropológicamente la penetración de las formas de dominio en los cuerpos, así como la imbricación entre dominio y resistencia y la cuestión de las múltiples caras de la violencia. A través de las *performances* corporales de los jóvenes participantes en los cultos a María Lionza, observamos los efectos de la violencia estructural que la sociedad y el Estado venezolanos dirigen sobre esta fracción marginal de su población. Al mismo tiempo, captamos también el poder generativo de la violencia como forma de resistencia política, una violencia que los jóvenes ejercen sobre el propio cuerpo durante el trance espiritista. Se trata de una violencia ritual que actualiza memorias, que a su vez anudan tiempos y espacios y dan forma al sentido social (por

ejemplo, esa memoria de la esclavitud y de la resistencia a la esclavitud que se recupera y vigoriza a partir de la encarnación de los espíritus *vikingos* o *africanos* en los cuerpos en trance de los marialionceros). El texto de Ferrándiz reintroduce en el análisis antropológico aquellos aspectos de lo político que se sitúan a cierta distancia de los fenómenos de conciencia y de los procesos racionales de toma de decisiones, abriéndose a las formas de encarnación y ejercicio corporal de lo político y a la *poiesis* simbólico-ritual. ¿Es la violencia que traspasa el culto a María Lionza el ejemplo de una autodestrucción desesperanzada o el ejercicio de un empoderamiento de sus jóvenes protagonistas? La formulación de esta pregunta, y la habilidad para hacer ver a través de la etnografía que la respuesta es, probablemente, que ambas cosas a la vez, es otra de las principales aportaciones de esta contribución, que incide en la dificultad de un juicio simplista de la(s) violencia(s) política(s). Es el de Ferrándiz un texto que puede relacionarse con la línea que, desde Foucault y pasando por autores como Nancy Scheper-Hughes vincula poder, resistencia al poder y corporalidad (Foucault, 2008; Scheper-Hughes, 1997). En otra dirección, está también en la estela de una antropología política preocupada por la escritura etnográfica, que trata de dar cuerpo analítico y narrativo a los aspectos no intencionales del comportamiento político y a la potencia creadora de las *perfomances* rituales (como los trabajos de Michael Taussig, 1987, 1999, 2004; Alphonso Lingis, 1994 o Alan Klima, 2002, por citar sólo algunos ejemplos).

La aportación de Lila Abu-Lughod abunda en esa misma idea que inspira también a Ferrándiz, y que debe directa o indirectamente a Foucault su formulación contemporánea más influyente: la idea de la fuerza positiva, productiva, del poder, que alcanza hasta la conformación de espacios donde puede emerger la resistencia. Ya desde el título de su texto el trabajo de esta autora llama muy acertadamente la atención sobre una tendencia, sin duda presente en la tradición reciente de la antropología política, a presentar una visión idealizada de la resistencia que tiende a convertirla en una esencia y a despojarla de su condición relacional. Su enfoque se aplica a rastrear las transformaciones del poder a partir de un análisis de las formas de la resistencia, manteniendo así el vínculo dinámico entre ambos fenómenos. Con Abu-Lughod nos introducimos además en una cuestión igualmente fundamental en la antropología política contemporánea, la de la rela-

ción entre género y poder. Su etnografía se ocupa del análisis de una serie de formas culturales con las que las mujeres resisten a los múltiples y cambiantes ejercicios de la dominación de género, en una comunidad beduina de antiguos pastores en el oeste de Egipto que está en proceso de integración en una economía de mayor escala y en un Estado modernizado. Se trata de formas culturales que van desde la resistencia a los matrimonios concertados, los discursos irreverentes sobre temas sexuales o las formas de poesía lírica oral, hasta el uso de lencería, o la imitación de patrones de conducta de las telenovelas o de las bodas «románticas» en la estela egipcio-occidental. Formas de la resistencia que se imbrican de manera compleja con otras formas de sometimiento, y que permiten aprehender a su través las históricamente variables configuraciones del poder en esa comunidad beduina.

La cuarta sección del libro se centra en las ***políticas de la alteridad y la identidad***, un eje temático que se ha identificado muy a menudo en la tradición de la antropología política con la cuestión de la construcción de las pertenencias étnicas. Un tema como el que da nombre a esta sección podría haberse encarado (y de hecho así se ha hecho) de manera transversal a todas las secciones temáticas. Sin embargo, el mantenerlo como sección específica y diferenciada obedece al propósito de dar extensión a algunos de los desarrollos y los énfasis teóricos, en la antropología política reciente, que ligan la problemática de la alteridad/identidad con el problema de los procesos de la etnogénesis. Así, el texto de John Comaroff traza los avatares, tristemente sangrientos, de las políticas de la identidad racial y étnica en la Sudáfrica del siglo xx. Se pregunta el autor cómo es que los procesos relacionales, abiertos y cambiantes que constituyen la etnogénesis pueden tan a menudo llevar a una cosificación y objetivación de las identidades étnicas, de tal modo que los agentes sociales las toman y las experimentan en carne propia como esenciales hasta el punto de conducirse por ellas a escenarios de violencia extrema. Frente a las tesis que observan el renacimiento contemporáneo de los particularismos étnicos como una tendencia de carácter opuesto a una globalización de supuestos efectos homogenizadores, Comaroff ubica desde el caso sudafricano la proliferación de diferencias étnicas como parte consustancial a las dinámicas de la globalización y propone, como una suerte de tipos ideales, tres modalidades contemporáneas y contrapuestas del vínculo entre etnicidad y nacionalismo que pueden contribuir a la ex-

plicación de los escenarios de conflicto. Como otros autores en este volumen, subraya Comaroff la dificultad de lo que, por otra parte, él entiende que debe ir consustancialmente unido a la práctica antropológica: «la postura a favor de la liberación». Una dificultad que liga en este caso a la de mantener un claro posicionamiento moral con respecto a los fenómenos de la violencia, que vistos desde cerca no se muestran sencillos ni poseen significados unívocos.

¿Dónde está la frontera?, de Ángel Díaz de Rada, resulta un perfecto contrapunto al texto de Comaroff. Frente a la proliferación de etnografías que trazan los vínculos entre la etnogénesis y la violencia, y ante la sospecha de que la teorización centrada en ese tipo de ejemplos etnográficos puede hacer más difícil el ejercicio de la necesaria distancia analítica con respecto a ese presupuesto del sentido común contemporáneo que tiende a hacer de las identidades una esencia, Díaz de Rada desplaza la mirada hacia un área etnográfica donde la construcción social de la estructuración étnica se produce en contextos muy alejados de escenarios de catástrofe. Desde una localidad situada al norte de Noruega, la observación de las dinámicas de la etnogénesis le permite insistir en un planteamiento que desesencializa la etnicidad, abordándola como una construcción de carácter situacional que funciona de manera compleja en distintas escalas de prácticas. La reflexión al hilo de su etnografía en Guovdageaidnu (topónimo en lengua sami equivalente en noruego a Kautokeino), le sirve para arrojar dudas sobre el valor heurístico del concepto mismo de identidad, así como para hacer un didáctico y muy honesto repaso a cómo a veces puede ser el antropólogo mismo el que se empeña en ver el mundo dividido en grupos con identidades fijas, dando erróneamente por supuesto que éstas son una suerte de sustancias que permanecen estables a lo largo de todos los contextos donde se articula la práctica social. De paso, la aportación de Díaz de Rada muestra también con claridad cuáles pueden ser los rendimientos teóricos del ejercicio antropológico del relativismo metodológico.

Ciencia, tecnología y política, quinta sección del volumen, pretende dar cuenta del modo en el que se viene realizando un abordaje conjunto de estos tres conceptos desde una mirada antropológica. Se trata de cuestiones tal vez menos habituales en la tradición temática de la antropología política, de un interés más reciente. Han recibido im-

pulso del gran desarrollo que en los últimos años han adquirido los llamados estudios de ciencia, tecnología y sociedad (STS por sus siglas en inglés), un territorio interdisciplinar que ha incorporado distintos presupuestos teóricos, y aún más metodológicos, de la antropología. Los procesos y objetos científico-tecnológicos median y son mediados por la práctica social. Esto es en sí mismo obvio y no representa ninguna novedad histórica. Pero algunos aspectos de la forma que esa mediación adquiere en el mundo contemporáneo sí son novedosos, y tienen efectos importantes. Por ejemplo, la penetración de la ciencia y la tecnología en la dimensión biológica, o la reconfiguración de lo biológico desde esa mediación introduce —más allá de escenarios distópicos que despiertan pesadillas de control absoluto— una ocasión buena para (re)pensar las dicotomías más características de nuestra ontología política occidental —humano *vs*. animal o humano *vs*. máquina— y sus derivados epistemológicos, a partir por ejemplo de la distinción, fundacional para la antropología como disciplina, entre naturaleza y cultura, o en torno al problema de qué o cómo se constituye la agencia.

Los temas abordados en esta sección tienen que ver con las relaciones entre ciencia y política en las sociedades contemporáneas: cómo la ciencia produce nuevos objetos y ámbitos políticos, cómo las instituciones de conocimiento experto interactúan con las demandas ciudadanas en escenarios de riesgo/confianza o cómo surgen nuevas demandas de «profundización» de la democracia y creación de espacios de deliberación y decisión públicos a partir de esos nuevos objetos fruto de los cruces entre ciencia/tecnología/sociedad/cultura. En este ámbito temático son destacables las aportaciones de las que podemos llamar «etnografías del laboratorio», esforzadas en mostrar no lo que la ciencia dice normativamente que hace, sino lo que hace *en las prácticas* (Woolgar y Latour, 1986; Latour, 1982, 1992a, 1992b; Mol, 2004). Desde estos planteamientos la práctica científica vendría siendo hasta ahora una suerte de caja negra apoyada en el ampliamente compartido presupuesto de que los científicos estarían tratando con un mundo «de hechos» opuesto a un mundo «de interpretaciones». Sólo en este último habría tenido cabida hasta la fecha el análisis antropológico, tradicionalmente aproximado a lo científico en relación a las prácticas de su apropiación «cultural» por parte de los legos, o a la cuestión de las etnociencias. «Abrir la caja negra de la ciencia» es un

desiderátum habitualmente formulado desde estos enfoques (Latour, 2001). Un propósito al que se le adjudica también un carácter político, debido a que la mayor parte de los procesos y objetos científico-tecnológicos circulan y sostienen su coherencia en el marco de sistemas expertos, hurtados al debate ciudadano.

La centralidad contemporánea de estos sistemas expertos, por utilizar con amplitud el término propuesto por Anthony Giddens (1994), ha llevado también al ensayo de una antropología de las instituciones, y de la misma forma estatal, como un conjunto complejo de prácticas de registro y de ordenamiento con gran penetración en la vida real que generan formas de la subjetividad y del vínculo social. Otro tema incluido en esta sección tiene que ver con los modos en los que los controvertidos nuevos objetos científicos son reinscritos en distintas normativas y legislaciones, cuya producción tiene lugar en el marco de culturas políticas diferentes. Estos asuntos ofrecen un ángulo de aproximación comparativa a la construcción de ontologías «en la práctica», de profundas implicaciones para la constitución de lo político en el mundo contemporáneo.

En *¿Confianza, cosmética o sospecha?,* Francisco Cruces, Ángel Díaz de Rada, Honorio Velasco, Roberto Fernández, Celeste Jiménez y Raúl Sánchez registran la importancia que tiene la inserción de los sujetos en las instituciones tardomodernas para las formas actuales del vínculo y la identidad social. Utilizando el mismo concepto de sistema experto para definir ciertos territorios institucionales, esta aportación presenta una investigación multilocalizada y centrada en los llamados puntos de acceso (Giddens, 1994), donde rastrear etnográficamente cómo se establecen las prácticas de la relación entre las instituciones y sus usuarios, cómo aquellas arbitran maneras de «repersonalizar» relaciones que previamente han sido desancladas espacio-temporalmente de las condiciones locales de la interacción presencial, o cómo los usuarios se vinculan a las instituciones en función de un gradiente de intensidad de la *confianza*, que se actualiza situacionalmente y que oscila entre la «confianza densa» y la «sospecha cooperativa».

El texto de Sheila Jasanoff, *En las democracias del ADN*, ofrece por su parte una perspectiva complementaria a la anterior que trata de mostrar cómo de los sistemas expertos, entendidos aquí como *imbroglios* científico-técnico-políticos que reproducen constantemente la divisoria expertos-legos, emergen retos de carácter ontológico, episte-

mológico y ético-político. Así, la autora realiza un análisis comparativo de las políticas de reglamentación de la biotecnología en tres Estados distintos (Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos) y en torno a cuatro temas: el aborto, la reproducción asistida, las células madre y los alimentos transformados genéticamente. Esas políticas producen marcos compartidos de sentido sobre las posibilidades y las amenazas de los nuevos objetos, que varían en función de las culturas políticas locales. La comparativa permite a Jasanoff observar distintos grados y formas de tolerancia a los *monstruos* (las figuras cuya «exhuberancia ontológica» hace que no encajen en los ordenamientos de seres existentes: los embriones congelados, las semillas transgénicas, etc.). Esta pluralidad permite imaginar plenamente la condición política de la actividad científica, así como la apertura de los dilemas que la constituyen y que emanan de ella hacia el debate ciudadano. Una apertura que, según Jasanoff, habría de ir unida al desarrollo de nuevas instituciones y espacios de lo político que, más allá de (y junto a) los cronotopos del parlamento o de la calle, hagan posible la articulación de la ciudadanía también alrededor de los objetos de las prácticas científico-técnicas, ensayando nuevas formas de democracia, participación y representación en la línea de lo que esta autora ha denominado en otra parte una «epistemología cívica» (Jasanoff, 1995).

La sección sexta, ***políticas del conocimiento***, nos coloca en el horizonte último en el que la antropología política se sostiene como ámbito específico de estudio: el de la crítica constante a sus propias figuras teóricas y, fundamentalmente, a la misma consideración del carácter y los límites de «lo político». Señala también la posibilidad y la necesidad de tomar las propias prácticas de conocimiento como objeto de estudio antropológico. La propuesta de Michel-Ralph Trouillot desvela la naturaleza «impensable» de determinados eventos en ciertos momentos históricos, observando cómo lo que se puede pensar está siempre imbricado no sólo en una tradición intelectual sino en unas condiciones socio-políticas de posibilidad. Los sucesos, contemporáneos a la revolución francesa, que marcaron en Haití las luchas por la liberación de los esclavos, nunca fueron —ni entonces ni en la narrativa histórica de los siglos posteriores— considerados en relación con aquellos otros eventos franceses, ingleses o norteamericanos que han hecho a los historiadores hablar largamente de una «era de las revoluciones» (Hobsbawm, 1997). El motivo que ha impedido dicha

conexión, esto es, el pensar lo acontecido en Haití como una «revolución política», tiene que ver con algo muy simple: era entonces y ha sido durante largo tiempo impensable la vinculación entre una agencia política revolucionaria y la raza negra. A partir de un exhaustivo repaso de fuentes primarias y secundarias, analiza Trouillot los modos en los que las prácticas de conocimiento han ido históricamente sosteniendo este «impensable». Por otra parte, en las páginas iniciales del texto, escritas en un tono distinto, marcadamente autobiográfico, sugiere el autor que igualmente histórica y dependiente de un contexto socio-político es la posibilidad de pensar actualmente una «revolución haitiana». Alude indirectamente de este modo a la implicación del analista en lo observado, otro de los temas importantes en una antropología política contemporánea que ha cuestionado con fuerza esa visión positivista del quehacer científico que cifra la objetividad en una separación nítida entre el sujeto y su objeto de estudio.

Política indígena, de Marisol de la Cadena, nos traslada a los actuales conflictos en torno a la minería en el Perú. El choque entre las posturas de los ecologistas y activistas de la izquierda política por una parte, y los intereses de las corporaciones multinacionales mineras en el marco del neoliberalismo por el otro, no es sin embargo obstáculo para que ambos frentes compartan un marco común de consideración de qué cuenta como argumento político y qué limites constituyen el espacio de la política. Ese mismo acuerdo es el que permite la disputa posterior —el que transforma a los «enemigos» en «adversarios» de acuerdo a la terminología que Chantal Mouffe (2007) desarrolla inspirada en un clásico de la filosofía política, Carl Schmitt. Ese mismo acuerdo excluye ciertas prácticas y a sus agentes indígenas del espacio formal de la política, confinándolas/los al espacio del «ritual», la «religión» o la «creencia». ¿Qué significa y cuál es el valor político, en una confrontación en torno a la existencia de una explotación minera, del argumento que expresa que el Ausangate (nombre quechua de una montaña cercana a Cuzco) «puede molestarse» si aquélla se lleva a cabo? ¿Cómo incorporar al espacio del enfrentamiento político los argumentos indígenas que aluden al «cuidado de la cadena de seres sensibles»? ¿Cómo y de qué manera el argumento indígena cuestiona y presiona los límites de la categoría (disciplinar, occidental) de «lo político»? El caso etnográfico muestra cómo la solución multiculturalista no es suficiente, y cómo el pluralizar la políti-

ca no consiste tanto en la «inclusión de las otras culturas» como en la aceptación del antagonismo de mundos —de ontologías— distintas, desde la cual comenzar las negociaciones en pos de la articulación, siempre contingente, siempre inacabada, siempre necesariamente atenta a las exclusiones que su ejercicio produce, de mundos comunes. Una política más allá de la *política*.

La sección final del libro está pensada como un contrapunto: una (o varias) notas extrañas y disonantes que buscan provocar alguna tensión que pueda resolverse —o tal vez no— en un equilibro armónico del conjunto. Aurora Marquina propone un texto de Tomás Hirsh, pensador y político humanista chileno, que trata de aquilatar el valor de lo humano en el contexto contemporáneo de la política. Ella misma profundiza en esa línea en el epílogo de este libro. El que aparece en último lugar es un texto divulgativo de una activista política india, Vandana Shiva, que he propuesto porque permite un acercamiento, desde otro punto de vista, a esos nuevos y característicos entrecruzamientos que definen escenarios políticos contemporáneos, como el que nos presenta en relación con los sistemas de gestión de los derechos de la propiedad intelectual a través de las patentes y las relaciones de subordinación de los campesinos de la India en un paisaje alimentario globalizado.

Finalmente, esperamos que esta selección despierte el interés de estudiantes y curiosos. Deseamos también que estos materiales, parte de los cuales no estaban hasta ahora fácilmente accesibles o disponibles en castellano, resulten igualmente útiles a especialistas o antropólogos/as familiarizados con la materia. Con todos ellos queremos compartir la certeza de que la antropología política, con su particular énfasis teórico-etnográfico, holístico y comparativo, tiene mucho que aportar al conocimiento, a la crítica y a la práctica de la política en el mundo actual.

Bibliografía

Bourdieu, P. (1992), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

— (2000), *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

Bourdieu, P. y L. Wacquant (2005), *Una invitación a una sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Callon, M.; J. Law y J. Urry (2004), *Absent Presence: Localities, Globalities and Methods*, número especial de *Society and Space*, 22.

Cañedo Rodríguez, M. (2012), «Multitudes urbanas: de las figuras y lógicas prácticas de la identificación política» en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVII (2), en prensa.

— (ed.) (2012), *Cosmopolíticas. Perspectivas etnográficas de lo político*, Trotta, Madrid, en prensa.

Clifford, J. y G. Marcus (eds.) (1991), *Retóricas de la antropología*, Júcar, Gijón.

Escobar, A. (1994), *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World,* Princeton University Press, New Jersey.

Evans-Pritchard, E, y M. Fortes (1940), *African Political Systems*, Oxford University Press, Londres.

Fernández Moreno, N. (2009), *Antropología y colonialismo en África subsahariana. Textos etnográficos*, Ramón Areces, Madrid.

Ferreira Da Silva, M. (2005), «Entrevista», por Rodríguez Cuevas. L., *AIBR*, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 40.

Foucault, M. (1995), *Historia de la sexualidad* (3 vol.), Siglo XXI, Madrid.

— (2003), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.

— (2005), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid.

— (2009), *Nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid.

Geertz, C. (1980) *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, New Jersey.

Giddens, A. (1994), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.

Gledhill, J. (2000), *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Bellaterra, Barcelona.

Hall, S. (2010), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión-IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar, Popayán/Lima/Quito.

Hobsbawm, E. (1997), *La era de las revoluciones. 1789-1848*, Crítica, Barcelona.

Jasanoff, S. (1995), *Science at the Bar*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Klima, A. (2002), *The Funeral Casino. Meditation, Massacre and Exchange with the Dead in Thailand*, Princeton University Press, New Jersey.

Latour, B. (1999), *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona.

— (1988), *The Pasteurization of France*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass.

— (1992b), *Aramis ou l'amour des techniques*, La Dècouverte, París.
— (2008), *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.
Latour, B. y S. Woolgar (1986), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, New Jersey.
Lefevbre, H. (2005), *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.
Lewellen, T. (2009), *Introducción a la antropología política*, 3ª edición (nueva edición ampliada y puesta al día), Bellaterra, Barcelona.
Lingis, A. (1994), *Abuses*, University of California Press, Berkeley/L.A.
Luque, E. (1999), *Antropología política. Ensayos críticos*, Ariel, Barcelona.
Marquina, A. (2005) (comp.), *El ayer y el hoy. Lecturas de antropología política*. UNED, Madrid.
McGlynn, F. y A. Tuden (eds.), *Anthropological Approaches to Political Behaviour*, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
Massey, D. (2005), *For Space*, Sage, Londres.
Mezzadra, S. (ed.) (2008), *Estudios poscoloniales.* Traficantes de sueños, Madrid.
Marcus, G. y M. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences,* University of Chicago Press, Chicago.
Mintz, S. (1996), Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna, Siglo XXI, México D.F.
Mitchell, T. (2002), *Rule of Experts. Egypt, Techno-politics, Modernity*. California University Press, Berkeley.
Mol, A. (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Durham, Nc.
Mouffe, C. (2007), *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
Pérez Galán, B. y A. Marquina (eds.) (2011), *Antropología Política. Textos teóricos y etnográficos*, Bellaterra, Barcelona.
Pérez Galán, B. (ed.) (2012), *Antropología y desarrollo*, La Catarata, Madrid.
Pratt, M.-L. (2007), «Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos» en *Revista de Historia*, 156, pp. 13-29.
Ramírez Goicoechea, E. (2011), *Etnicidad, identidad, interculturalidad*, Ramón Areces, Madrid.
Reynoso, C. (2010), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
Roseberry, W. (1996), «Hegemony, Power and Languages of Contention» en E. Wilmsen y D. MacAllister, *The Politics of Difference*, CUP, Chicago.
Sassen, S. (2010), *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes locales*, Katz, Buenos Aires.

Scott, J. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance in South-Asia*, Yale University Press, New Haven.
Scheper-Hughes, N. (1997), *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Ariel, Barcelona.
Smith, M. (1979), «El estudio antropológico de la política» en J. R. Llobera (ed.), *Antropología Política*, Anagrama, Barcelona, pp. 7-15.
Taussig, M. (1987), *Schamanism, Colonialism and the Wild Man*, University of Chicago Press, Chicago.
— (2004), *My Cocaine Museum*, University of Chicago Press, Chicago.
— (2010), *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*, Fineo, Madrid.
Thompson, E. P. (1989), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona.
Thrift, N. (1996), *Spatial Formations*, Sage, Londres.
Vincent, J. (ed.) (2002), *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, Blackwell, Londres.
Williams, R. (2000), *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona.
— (2008), *Historia y cultura común*, Catarata, Madrid.
Wolf, E. (1982), *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Primera parte
LA POLÍTICA DESDE LA ANTROPOLOGÍA

1.
La democracia como sistema cultural. Escenas de las elecciones de 1982 en Sri Lanka*

Jonathan Spencer

Resumen

Este texto explora las implicaciones culturales de la idea de democracia. En lugar de tratar ésta como algo autoevidente y moralmente neutral, sostiene que la democracia —y especialmente la democracia representativa— implica poderosas asunciones culturales sobre la relación entre personas y colectividades. Pero, siguiendo el ejemplo del trabajo reciente en antropología del consumo, según el cual se podría hablar de diferentes formas de capitalismo culturalmente contingentes, así también puede darse el caso de que la democracia tome diferentes formas en entornos culturales diferentes. Este argumento es desarrollado por medio de ejemplos etnográficos tomados de las elecciones de Sri Lanka de 1982, enfatizando la dimensión moral de la práctica política de sus habitantes.

Introducción: política y cultura

Amo las elecciones. He votado en seis elecciones generales, incontables elecciones locales y un referéndum. En las ocasiones en que no

* Este texto fue presentado en el congreso «Political Rituals», en el Institute for Advanced Studies in Social Anthropology (IASSA), Gotemburgo (Suecia), en junio de 1994. Publicado originalmente en la *Revista de Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, n.º 7, 1994. Traducción del inglés original de Francisco Cruces.

pude acudir a las urnas yo mismo, recurrí al voto por correo o dispuse un voto por poderes. Además de votar frecuentemente y de manera entusiasta, asisto a mítines, colaboro en campañas de puerta a puerta, mando sobres para potenciales votantes y reparto mensajes del candidato de mi preferencia a sus posibles electores. En 1992 hasta derramé sangre en aras de una victoria laborista, cuando un enorme perro me mordió la mano al tratar de dejar un pasquín electoral en un buzón hostil. Cuando estoy fuera de Gran Bretaña aprovecho particularmente cualquier oportunidad para observar las elecciones de otros países. He visto, más o menos por placer, elecciones en Canadá, Estados Unidos y Sri Lanka. Por una coincidencia especialmente feliz me hallaba en Italia el mes en que se eligieron, no ya uno, sino hasta dos papas.

No sólo cuento esto como un modo de introducir mi tema, sino también con objeto de presentar algunas de las dificultades para hablar de él desde la antropología. Aunque los antropólogos están muy hechos a hablar sobre los rituales de otros pueblos, raramente se sienten igual de cómodos cuando se les pregunta sobre los suyos propios. ¿Cuántos temas hay en el estudio del ritual de los cuales se pueda asumir casi con certeza que virtualmente cada miembro dentro de una audiencia de antropólogos habrá, no sólo presenciado varios ejemplos diferentes del ritual en cuestión, sino que habrá participado, como poco, en alguno? Con la participación viene la familiaridad; y, con ella, si no el desprecio, sí al menos cierta indiferencia dada por supuesta ante la absoluta trivialidad de la experiencia. Mi prioridad inicial en este artículo es encontrar una forma para hablar sobre esta trivialidad en el mismo corazón de una actividad en la cual normalmente participamos de una forma más bien literal, autoevidente y nada antropológica.

Esto significa que habré de evitar en su mayoría las formas más obvias de hablar de elecciones. «Científicamente», las elecciones son aprehendidas como sucesos estadísticos, al consistir el grueso de su estudio académico en montañas de tablas, cálculos y cifras. En lugar de eso, yo quiero hablar de las elecciones como sucesos culturales y, por tanto, morales. Cuando preparaba este artículo encontré que ya no podía situar mis notas entre los porcentajes, tendencias y patrones de voto de las elecciones de Sri Lanka que tan profundamente perturbaron mi trabajo de campo al comienzo de los años ochenta, por lo que, pese a un rescoldo de malestar positivista, voy a presentar una des-

cripción de las elecciones sin hacer apenas referencia a números. Mi primer desafío a la autoevidencia de las elecciones será, pues, una estudiada negativa a rendir homenaje al dios de la aritmética política.

Tampoco voy a detenerme mucho en detalles de facciones, alianzas, clientelismo y todo lo demás que fue subsumido en la antropología política de los sesenta bajo el lacónico título de «conducta política». La «conducta política» es el dominio de los «politólogos», y este artículo no constituye sino un disparo más en la solitaria guerra que he venido manteniendo para rescatar la política, especialmente la de Surasia y Sri Lanka, de las garras de los politólogos. Una de las fuentes del hastío disciplinario que ha venido afectado en los últimos años al estudio de la política de otros pueblos fue una reacción contra la enorme autoconfianza de la antropología política de los sesenta, según la cual la política era más o menos lo mismo en todas partes, y por tanto nuestra tarea consistía simplemente en hacer un mapa de los patrones de actividades, o conducta política, en lugares y tiempos diferentes. Cuando en los años setenta la disciplina se volvió más «cultural», simbólica y significativa, la meta de una antropología política fundamentalmente acultural fue resultando cada vez menos atrayente. El efecto curioso ha sido que, al menos en Norteamérica y Gran Bretaña, nunca como hasta ahora habíamos hablado con tanta militancia de la política y la poética de casi todo —exceptuando la política misma.

Como sugiere el título de este artículo, mi interés es la política como fenómeno cultural y, más precisamente, la democracia como fenómeno cultural. He buscado deliberadamente el eco de los títulos de algunos de los ensayos seminales de Geertz (sobre la religión, la ideología, el arte y el sentido común), pues su trabajo temprano sobre la política en lo que entonces se conocía como las «nuevas naciones» aun representa uno de los pocos ejemplos existentes de una aproximación culturalmente sensible a la política de otros pueblos. Nadie podrá acusar a Geertz de indiferencia hacia las peculiaridades culturales; y, aún así, sus ensayos sobre cultura y política resultan reveladores en lo que toman como peculiar o no. Consideremos, por ejemplo, el bien conocido ensayo comparativo *La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos Estados* (Geertz, 1973). Las dos partes del subtítulo son las que vienen a animar todo el argumento: los ciudadanos de las nuevas naciones —lo que ahora consideraríamos Estados poscoloniales— se hallan divididos entre dos aspira-

ciones políticas no siempre compatibles. Una es la aspiración a la «identidad», a ser reconocido como miembro de alguna categoría de personas con un lugar propio en el mundo. La otra es la aspiración a ser moderno, a convertirse en ciudadano de un Estado moderno con una economía en crecimiento. La primera, que absorbe de hecho el grueso del análisis empírico de ese ensayo, procede de las «vinculaciones primordiales» del ciudadano, de lo «dado» de antemano en la identidad social (*ibid.*, p. 259). La segunda implica la subordinación de «esas identificaciones específicas y familiares en favor de una adhesión generalizada a un orden civil más englobante y un tanto ajeno» (*ibid.*, p. 258).

Lo interesante de esta formulación es el modo en que el orden «civil» —nada menos que la estructura política del Estado-nación moderno— es tratado como carente de marca y autoevidente, mientras que lo «primordial» —la adhesión a identidades particulares de tipo étnico, lingüístico o religioso— requiere análisis y explicación. Sospecho que Geertz viene arrastrando esta evaluación de lo que es interesante y lo que no lo es, lo que es problemático y lo que es autoevidente, del marco intelectual más amplio de la teoría de la modernización, y concretamente de la diagnosis weberiana de la patología de lo moderno. Para Weber, lo moderno significa un mundo dominado por procedimientos racionales pero desprovisto hasta el límite de toda significatividad particular. Las economías modernas fueron y son eficientes en la medida en que resultan carentes de sentido. Prosperidad material y empobrecimiento socio-emocional van de la mano. Y como ocurre en lo económico, ocurre en lo político. Parte de la racionalidad del Estado moderno parecería consistir en la dominación de los procedimientos burocrático-racionales sobre los valores locales contingentes. Y la democracia representativa habría venido a convertirse en el más universal de estos procedimientos políticos del moderno Estado-nación.

Todo esto suscita, a mi parecer, dos cuestiones. Una se refiere a la inevitabilidad del resultado del encuentro entre el Estado moderno y las contingencias de la cultura local. ¿Está éste abocado a terminar en victoria del universalismo cívico sobre la diferencia cultural? Contemplando los restos del muro de Berlín, este pronóstico parece hoy tan absurdamente optimista como lo fue siempre. Más específicamente, no obstante, yo sugeriría que se puede trazar en este tema un paralelo instructivo con el trabajo antropológico reciente sobre la relación

entre capitalismo y cultura. Los antropólogos estuvieron hechizados —y en algún caso aún lo están— por la horrenda perspectiva de una cultura de consumidor única, homogénea y global. Pero investigaciones recientes en la antropología del consumo, por ejemplo, apuntan hacia la posibilidad de que puedan estar emergiendo en distintas partes del mundo modos diferenciados, culturalmente específicos, de entender el capitalismo. La difusión global de algunas de sus formas, por no hablar de la difusión de los objetos de consumo masivo por sí mismos, no implica necesariamente que esas formas y esos objetos hayan de tener el mismo significado para toda la gente que entra en contacto con ellos (cf. Appadurai, 1986; Parry y Bloch, 1989; Kelly, 1992). De la misma manera vale la pena preguntarse si los procedimientos electorales, así como el resto de las formas institucionales de la moderna política de masas, forzosamente habrán de tener el mismo significado para todo el mundo.

La segunda cuestión tiene que ver con la neutralidad cultural de los procedimientos de la democracia representativa. Yo argumentaría que, de hecho, la idea misma de democracia —y más aún la idea de representación política sobre la que se levanta el edificio electoral— lleva consigo asunciones poderosas sobre la definición de las personas y las comunidades morales. Estoy interesado en las formas de interacción entre estas asunciones y otras ideas más locales acerca de las relaciones entre personas, o categorías de personas, y comunidades morales. Parece razonable asumir que, sean las que fueren las asunciones culturales construidas en el interior de la democracia representativa, éstas no necesariamente arrasan con cuantas interpretaciones y formas locales de comprensión puedan encontrar a su paso. En lugar de eso, lo que yo sugiero es considerar esas asunciones culturales de la democracia representativa en la medida en que proporcionan un conjunto de axiomas problemáticos para hacer frente a dilemas culturales; o bien, en cuanto plantean cierto tipo de preguntas a aquellas comunidades enfrentadas al empleo de los medios de la democracia representativa. Las más fundamentales de tales preguntas son: ¿quién está acreditado para representar a qué categoría de personas? Y, ¿qué fuerza moral tiene la relación entre el que representa y los representados?

Podemos dar cuerpo fácilmente a las implicaciones de este punto retornando al contraste de Geertz entre lo cívico y lo primordial. Como muchos otros estudiosos contemporáneos de la política de la identi-

dad, pienso que es imposible separar la definición «primordial» de la comunidad moral de las circunstancias «cívicas» de su producción, es decir, del proceso representativo del Estado moderno. Las instituciones representativas *requieren* la identificación de intereses colectivos —si no de las colectividades mismas— y, en consecuencia, hacen lo posible por inducir a los ciudadanos a pensar en sí mismos como pertenecientes a una subcategoría más o menos exclusiva de la población. En Sri Lanka, como en muchos Estados poscoloniales, la polarización étnica ha sido precisamente coetánea de la introducción de la política democrática de masas. Visto comparativamente, no hay nada particularmente sorprendente en eso; lo que en cambio sí me parece que demanda comentario y análisis es la misteriosa combinación de circunstancias requerida para la emergencia, mucho más inusual, de obligaciones competentes siguiendo líneas «cívicas».

El problema empírico que emerge de las dos cuestiones anteriores es simple, pero de importancia creciente en esta época, posterior a 1989, de triunfalismo democrático. La democracia, ya se entienda como un ideal político o como un conjunto de prácticas, ¿es una entidad cultural y moralmente neutral? Cuando hablamos de «un mundo de democracias», ¿estamos hablando de muchos Estados diferentes, basados en un conjunto común de ideales y procedimientos políticos? ¿O existen diferentes «democracias», del mismo modo que existen diferentes religiones, lenguajes e ideas de persona y comunidad? Y en tono menos grave, ¿cuáles son las salidas profesionales para un antropólogo de la democracia?

El ritual democrático

Todo esto, ¿qué tiene que ver —si es que tiene que ver algo— con el ritual político? Si la democracia puede definirse como la idea de «que en las comunidades políticas humanas debe ser la gente ordinaria… y no la gente extraordinaria la que mande» (Dunn, 1992, p. v), las elecciones son el medio principal por el que la gente ordinaria se recuerda a sí misma que, cualesquiera apariencias en contrario (y por lo común son muchas y variadas), son «ellos» mismos quienes están a cargo de su propio destino.

Las elecciones son acontecimientos que confunden de un modo muy íntimo e intencionado las identificaciones, en gran medida simbólicas, de gran número de personas con sus efectos sobre la conducta políticamente efectiva de un número más bien pequeño de personas. Esa confusión es, realmente, su objetivo. (Dunn, 1980, p. 112).

Las democracias modernas se asientan en la idea de representación; esto es, la idea de que una persona está en lugar de un grupo mucho mayor, tomando las decisiones que «ellos» podrían esperar tomar en caso de que se les consultara. Y el misterioso vínculo entre representante y representado se establece y renueva de forma ritual: a través de elecciones.

La idea de que las elecciones se comprenden mejor como acciones rituales que como acciones instrumentales es ya familiar. En el análisis que acabo de citar de unas elecciones en Suráfrica, John Dunn menciona de pasada investigaciones americanas que pretendían establecer que, para el ciudadano medio de una democracia occidental, es tan poco lo que se pone en juego que tomarse la molestia de votar carece por completo de justificación en términos puramente instrumentales (Dunn, 1980, p. 137). En palabras de Edelman, «lo que la gente saca no depende principalmente de su voto» (Edelman, 1985, p. 3). Como otros comentaristas, Edelman hace énfasis en la legitimidad que el sistema político en su conjunto extrae como resultado de la participación popular en el ritual electoral. Va más allá, no obstante, al sostener que esta legitimidad depende de manera crucial de una permanente incomprensión por parte del electorado de sus rituales de agencia; en la práctica, éstos son irrelevantes para la auténtica toma de decisiones —las opciones genuinamente cruciales que sí afectarán inevitablemente la vida del conjunto de la comunidad política—. Steven Lukes hace una observación similar al señalar que las elecciones expresan «la afirmación simbólica de que los votantes aceptan el sistema político y su papel dentro de él» (1975, p. 304). Pero, manteniéndose en línea con el grueso de su crítica a las aproximaciones durkheimianas al ritual político, Lukes añade que los rituales electorales también pueden ser interpretados como parte del aparato hegemónico por medio del cual un sistema político particular se reproduce a sí mismo, por la vía de «descartar» comprensiones alternativas de lo políticamente posible (1975, p. 305).

Escritores como Lukes, Dunn y Edelman están en lo correcto al señalar la importancia de las elecciones como rituales de participación

o de legitimación. Sin embargo, hay en sus comentarios un resabio de ese acercamiento a lo simbólico al estilo «es mero ritual», para el cual el ritual es una ilusión que enmascara la realidad de la verdadera política. Esto puede estar justificado si comparamos las consecuencias prácticas de las decisiones de los votantes con las consecuencias prácticas de las decisiones de los políticos. Pero, por ajustarnos a toda una línea de estudios antropológicos sobre el ritual, creo que se debe evitar escindir de ese modo la superestructura ritual de una supuesta estructura social o base política. En lugar de eso, pienso que los rituales deben ser tratados como formas de vida particulares, sui generis, con sus propias causas y consecuencias, que no pueden ni deben ser reducidas a ninguna otra área de la vida social supuestamente más mundana, y por tanto «más real».

Si concedemos a las elecciones un valor moral por derecho propio, la trascendencia en la vida de la gente de unas determinadas elecciones puede ser tanta, cuando menos, como la de cualquiera de las subsiguientes acciones que realicen los políticos electos. Además, las elecciones son dramas de identidad y diferencia, basados, por un lado, en la afirmación de identificaciones morales dentro de un «nosotros», y, por otro, en el trazado de diferenciaciones, igualmente de naturaleza moral, respecto a un «ellos». Y al escoger un representante, los electores no sólo escogen una identificación para sí. Además tienen ocasión de contemplar una extraña paradoja simbólica: la persona que encarna esa identificación no ha de limitarse a ser totalmente lo mismo que «nosotros», sino que también debe ser —simultáneamente, de algún modo, misteriosamente— lo bastante diferente para actuar como nuestra voz y como encarnación fiable de nuestra agencia colectiva.

Primera escena: el voto como fenómeno moral. Las elecciones presidenciales de 1982

En Sri Lanka, la política electoral se ha convertido en un terreno ritual clave en el cual son puestos en escena todo tipo de dramas morales de trascendencia puramente local. En lo que voy a centrarme aquí es en la manera en que las elecciones han proporcionado un lenguaje ritual por medio del cual la gente puede expresar sus visiones de comunidad

y orden moral. O, como resume la canción que enseñaron a los hijos de Richard Gombrich sus vecinos en Sri Lanka durante los años sesenta, «nuestro color es el verde, no somos bronquistas». El verde es el color del United National Party de Sri Lanka (UNP); los vecinos le dijeron a Gombrich que el problema con sus oponentes políticos era que éstos «reñían demasiado» (Gombrich, 1971, p. 266).

Un primer punto es, pues, que la identificación partidista en elecciones a menudo se justifica apelando a criterios morales: nosotros somos buenos, ellos son malos. Otro es que las elecciones implican una división dentro de la comunidad entre «nuestro» lado y «su» lado. Esta división sin escape posible es una fuente recurrente de ansiedad que afecta a una amplia variedad de áreas de la vida cingalesa. Por ejemplo, cuando los monjes budistas son elegidos para posiciones de autoridad en el *sangha*,[2] se acostumbra a representar al que gana como un incontestado triunfador, escogido por aclamación unánime. De hecho, tal decisión es precedida de una buena dosis de duro politiqueo en la trastienda, pero éste siempre se esconde a la mirada pública de tal modo que permita al *sangha* mantener una fachada de unidad sin fisuras (Kemper, 1991, p. 212). Esta es una solución a los dilemas morales del ritual electoral. Volveré luego sobre esta figura de «unidad» y su encarnación en el budismo, pero por el momento sólo quiero destacar un punto más: aparte de que las divisiones políticas se justifiquen en términos de «buenas» o «malas» personas, la existencia de la división política por sí misma frecuentemente es percibida como «mala», por contraste con el extendido ideal de unidad y unanimidad. (Aunque aquí no lo desarrolle, mis ideas sobre la centralidad del ideal de «unidad» en la política cingalesa deben mucho a la investigación reciente de Kemper, en la que traza su historia desde las ideas precoloniales a las coloniales y poscoloniales).

Voy a describir algunas de las circunstancias de mi trabajo de campo que dieron pie a esta línea de estudio.[3] Llegué al pueblo que he denominado Tenna en abril de 1982. Tenía éste una población de unos 1.000 habitantes, en su mayoría budistas cingaleses, con algunas familias de habla tamil arracimadas en torno a un santuario musulmán en

2. Denominación colectiva que se da a la orden de los monjes budistas.
3. Una descripción más completa de las elecciones y el pueblo se puede encontrar en Spencer (1990).

un extremo del pueblo. La mayor parte de la población estaba compuesta por recién llegados, emigrantes rurales que, como muchos otros en la Sri Lanka de después de la independencia, se asentaron en zonas de tierras sin uso pertenecientes a la Corona. La elite local, por así llamarla, era el grupo nuclear de granjeros y cargos inferiores de la administración, que poseían y trabajaban las pocas hectáreas de regadío del pueblo. Los emigrantes se ganaban la vida como podían, combinando el trabajo a jornal, la bisutería, el cultivo de hortalizas para la venta y varias actividades económicas marginales.

El pueblo se encontraba situado en un emplazamiento particularmente interesante desde el punto de vista político. Se trataba de una zona que durante el período colonial había sido dominada por una o dos familias de casta superior, terratenientes y administradores coloniales. Una de éstas se vinculó por matrimonio con una familia establecida en Colombo que formaba parte de lo más alto de la elite indígena. En los años ochenta, los aparceros del pueblo aún separaban una porción de su cosecha para varios exministros y un exprimer ministro de la familia de los antiguos señores. Irónicamente, esta familia dominaba el centroizquierdista SLFP (Sri Lanka Freedom Party), permitiendo a sus adversarios del UNP, ostensiblemente de centro-derecha, adoptar localmente la pose de oponentes populistas a los viejos señores «feudales». Desde 1956, el pueblo había sido parte de una circunscripción que devolvió lealmente sus escaños a diputados del SLFP de la familia de los antiguos propietarios de la tierra. Todo esto cambió en 1977, cuando el SLFP perdió el gobierno con la abultada victoria nacional del UNP; localmente, el diputado del SLFP fue reemplazado por un representante del UNP, un propietario de tierras musulmán de la zona. Podría seguir en esta vena, pero lo que quiero señalar es muy sencillo: los alineamientos políticos locales eran complejos; en particular, factores étnicos y de clase se hallaban entreverados de forma descorazonadora en las contingencias de la historia política local, hasta el punto de que el partido de la derecha se presentaba como el partido de los humildes, mientras que el de la izquierda se presentaba como el partido de la comunidad budista mayoritaria.

Para algunos habitantes del pueblo, el cambio de 1977 fue traumático. El puñado de familias ricas que dominaba la política local estaba identificado predominantemente con el SLFP, mientras que los nuevos poderes del UNP estaban asociados con un grupo de gente más

joven y llegada de fuera. Éstos procedieron a afirmar su poder sobre la distribución de empleos, contratos y favores en la policía y la administración local. Pero los seguidores del SLFP desplazados esperaban su hora, fiados en el conocimiento de que, en cada una de las elecciones habidas durante el anterior cuarto de siglo, el partido en el poder había sido expulsado de él al término de la legislatura. Volverían a tener su momento.

En abril de 1982, ese momento se estaba aproximando, junto con la fecha de las elecciones. En 1978 el gobierno del UNP había introducido una nueva Constitución que concentraba poder en manos de una presidencia ejecutiva y reemplazaba el anterior sistema electoral, de tipo mayoritario simple, por otro basado en representación proporcional. Tanto el presidente como los diputados habrían de someterse al test de las urnas en los doce meses siguientes.

Un observador ingenuo no habría adivinado nada de todo eso durante el verano de 1982 en un pueblo como Tenna. A lo largo de los primeros seis meses de mi estancia, el pueblo entero consiguió embaucarme con una convincente y frustrante exhibición colectiva de unidad y concordia. A mi llegada, varios de los notables del pueblo me alojaron en una habitación del templo (haciendo oídos sordos a mis ruegos de que me permitieran quedarme con una familia «ordinaria»). Allí me hallaba muy bien situado para observar una serie completa de rituales de unidad del pueblo, centrados en la escuela y el templo, dominados por el simbolismo del nacionalismo budista cingalés y orquestados por los miembros jóvenes de las familias políticamente centrales del lugar. Una vez al mes, la víspera de la luna llena, los niños cantores de la escuela marchaban por el pueblo y el interior del templo para tomar parte en una ofrenda colectiva al Buda. En julio y agosto estas procesiones se incrementaron por la temporada de retiro monástico (*vas*), mientras que en los días de gran luna llena incluyeron además megafonías y rituales, una obra teatral de aturdidora piedad escrita e interpretada por los propios vecinos, y la ofrenda de donativos al *sangha.*

Estas grandes muestras públicas de concordia vecinal fueron complementadas con encuentros más reducidos, pero igualmente elocuentes, con los lugareños. Todos sonreían amistosamente y me trataban con una frustrante cortesía; hasta los niños en sus juegos parecían preternaturalmente pacíficos. Como ya he dicho, era enormemente agradable. A menudo también resultaba penosamente aburrido para un

investigador de campo ansioso ante la tesis doctoral que podría elaborar con materiales tan sosos. Retrospectivamente, encuentro entre mis notas pistas ocasionales de lo que estaba a punto de acontecer a mi alrededor. Un cargo inferior de la administración quiso saber si yo estaba interesado en la política, a lo que se respondió a sí mismo, interrumpiéndose, que difícilmente podía ser ése el caso, pues la política era un «mal» terreno y todo lo que yo encontraría en él eran «problemas». En agosto asistí a un acto electoral organizado por la oposición en la ciudad más próxima, y observé a un montón de jóvenes apostados por las inmediaciones, con aire amenazante. Al volver me vi sorprendido por la pregunta crucial: «¿Se armó mucho jaleo?». Igualmente me sorprendió la mirada escéptica de mi interlocutor tras asegurarle que el mitin se había desarrollado pacíficamente.

Pero en septiembre mi antinatural calma se vio zarandeada irrevocablemente. (En el caso improbable de que alguien haya leído mi libro, puede que prefiera echarse a dormir llegado a este punto.) A comienzos de mes anunciaron que las primeras elecciones presidenciales en el país tendrían lugar en octubre. Unos días después, la agrupación local del partido gobernante organizó un mitin encabezado por el diputado en activo. Días más tarde, me hallaba yo contemplando aún otra procesión piadosa de camino al templo, cuando de pronto hubo un revuelo de puños y gritos. Alguien, un joven próximo al líder del UNP del pueblo, había atacado a uno de los hombres que dirigía la procesión. Varias figuras respetables —un maestro y el alcalde— trataron de interponerse. «Vosotros esperad —gritó el joven desafiante— hasta el día de las elecciones. Os veré trasladados bien lejos (a las áreas Tamiles del país)». Sus amigos se lo llevaron, todavía rezongando colérico.

El resto de la tarde la ocupó una tensa discusión en tanto los dirigentes del comité del templo decidían cuál debía ser la respuesta a lo que ellos consideraron un intolerable asalto a una pacífica procesión religiosa. Las explicaciones que los miembros del comité me dieron eran todas variaciones sobre el citado tema de los vecinos de Gombrich. Estas personas —el joven y sus amigos del UNP— son malas; les gusta buscar problemas, beben e inician peleas. El joven en particular fue criticado por su carencia de *lajja*, ese valor central de pudor y mesura tan valorado en los encuentros públicos cingaleses.

En mi libro recurro a este momento de contraste —el morigerado ritual budista interrumpido por el estallido (posiblemente) etílico—

con el fin de iluminar dos áreas salientes de la vida del pueblo. Por una parte, este momento representaba la contradicción entre el ideal de unidad, tal y como se expresa en la identidad del pueblo como pueblo de budistas cingaleses (y por tanto parte de la colectividad más amplia de la nación budista cingalesa), y la realidad de una división política partidista que lo escinde en dos grupos, a menudo hostiles. Pero además representaba un tipo de contraste ligeramente distinto, entre la cortesía, la moderación y la amabilidad de la vida pública cotidiana, tal y como yo la había presenciado hasta entonces, y el tumulto bronquista y agresivo de la política local.

A lo largo de los meses siguientes tuve numerosas oportunidades para comprobar esta mutación en la textura moral de la vida cotidiana. Cuando ya me preparaba para abandonar Tenna, un año más tarde, un amigo me confesó que, en mis primeros meses en el pueblo, él y sus compañeros se habían preocupado de que yo viera sólo su lado bueno, para lo cual se propusieron ocultarme cualquier expresión de animosidad o discordia. A partir del ataque en el templo, esa pantalla resultó imposible. En lugar de evitar los comentarios sobre las faltas de sus vecinos, mis amigos e informantes comenzaron a contarme más y más sobre sus menores vilezas y sus pasadas villanías. En lugar de una sensación de preternatural dulzura, ahora me impresionaban la tensión y el aire de agresión mal contenida de los encuentros públicos.

Siempre es difícil justificar esta clase de interpretaciones de un giro en el ánimo público, pero, ciertamente, yo no era el único en sentir un cambio. Durante las elecciones se me aseguró una y otra vez que esa alteración del Estado usual de las cosas en el pueblo era sólo momentánea, era a causa de la «política» (*desapalanaya*), y que cuando las elecciones hubieran tenido lugar los problemas se acabarían y todo volvería a la normalidad. Durante esos meses el pueblo también estuvo ocupado en un drama ritual paralelo, un caso de posesión por un espíritu que afectaba a una joven musulmana que se encontró poseída, curiosamente, por una legión de demonios budistas. Algunos interpretaron la posesión en sí misma como un síntoma del peligro moral en que el pueblo había caído a causa de las elecciones. Cuando la tensión pública se elevó en la víspera, dejaron de cantar los versos protectores budistas (*pirit*) que hasta entonces habían salmodiado en casa de la enferma. Pregunté el porqué a sus vecinos, y me dijeron que, debido la política, la mente de la gente estaba «mala»; para que los

versos funcionaran tenían que ser cantados por personas en estado de pureza mental. En resumen, las elecciones habían inducido un estado de desorden moral colectivo.

Excursus: las pasiones y los intereses

Antes de entrar a examinar los rituales más públicos de las elecciones, querría esbozar el contexto histórico preciso para dar sentido a esta interpretación de la recepción local de la democracia representativa. Brevemente, diré que mi evaluación de la política a nivel local, tal y como yo la encontré en Sri Lanka a comienzos de los años ochenta, va contra la opinión común, tanto local como académica. La ortodoxia era que la introducción de los partidos políticos había «dividido» pueblos que previamente habrían estado armoniosamente unidos (véase, por ejemplo, Robinson, 1975). Mi punto de vista es que, si la política de partidos no hubiera llegado a los pueblos, sus habitantes habrían tenido que inventarla. Lo que la política ha hecho no ha sido más que proporcionar un lenguaje ritual en el que los aldeanos pueden expresar la misma clase de divisiones que existieron siempre. La política electoral como tal fue simplemente la última de una serie de instituciones que los habitantes locales adoptaron para sus propios usos. En el período colonial y en el que siguió de forma inmediata a la descolonización, lo que podríamos llamar disputas puramente personales se llevaban a efecto a través de los tribunales coloniales y mediante quejas y peticiones a las autoridades locales. Tanto los administradores como los jueces coloniales se sintieron consternados por lo que ellos veían como un abuso del sistema legal por parte de campesinos «litigantes», hasta un punto patológico. Lo que en realidad ocurría era que los campesinos se estaban apropiando de la maquinaria del Estado colonial como un medio donde desarrollar sus disputas, locales y «privadas», sobre posición y status.

En los años cincuenta y sesenta, cuando etnógrafos como Leach y Obeyesekere realizaron trabajo de campo en la Sri Lanka rural, el principal foco de disputas en los pueblos era el acceso a la tierra. Pero lo interesante es que, en muchos casos, el coste de llevar el litigio adelante sobrepasaba con mucho el potencial beneficio económico de

la tierra por la que se litigaba. Como argumenté en otro lugar, las contiendas sobre la tierra tenían tanto de contiendas sobre la pertenencia al pueblo en cuanto comunidad moral, como de contiendas por el acceso a los recursos materiales. Aunque la clase de casos expuesta por Leach y Obeyesekere existió en el pasado, veinte o treinta años más tarde no oí a casi nadie hablar de disputas por la tierra, y eso por dos razones. Una era que ya eran demasiados en el pueblo para que los derechos de propiedad de la tierra sirvieran para hablar de la pertenencia a su comunidad moral. La otra razón era que, en su lugar, la gente podía usar la política con ese fin.

La analogía con las disputas sobre tierras me permite abordar la objeción que han opuesto a mi argumento prácticamente todos los colegas de Sri Lanka a quienes se lo he expuesto. La política no tiene que ver con la moralidad, tiene que ver con los recursos. A nivel del pueblo, la política apela al clientelismo, a la obtención de puestos de trabajo y fondos del gobierno, de contratos y favores. Así es como los lugareños ven la política, y pocos analistas estarían en desacuerdo con ellos. Yo tengo algunas matizaciones que hacer a esta interpretación. La primera es que un sistema de clientelismo eficaz no requiere el tipo de competición bipartidista que encontramos tan arraigado en los pueblos de Sri Lanka. En segundo lugar, muchos de los recursos que distribuye el Estado (por ejemplo, servicios de salud y educación) son demasiado generales para ser ofrecidos en reparto a los seguidores políticos. Finalmente, existe mucha más gente que toma parte entusiasta en la política pública —o la tomó por entonces— de la que podría esperar beneficiarse alguna vez del manojo de puestos de gobierno que quedan disponibles como prebenda para los vencedores.

Ninguna de estas observaciones debe tomarse como un desdén de los beneficios reales que la gente podía sacar de la actividad política. Por ejemplo, en gran medida, los líderes locales del UNP habían prosperado gracias a sus cargos, mientras que los desbancados miembros del SLFP eran intensamente conscientes de los obstáculos que se interponían entre ellos y los empleos públicos. Y los políticos locales se esforzaban con intrepidez por presentar hasta la más mínima apariencia de apoyo estatal como una merced que ellos en persona hubieran traído a la región. Pero lo que creo que realmente significa la interpretación de la política en el pueblo como interés material propio es que la política se había convertido en el área de la vida en la que las

muestras egoístas de desnudo interés propio no sólo eran esperadas, sino, en cierto sentido, producidas. En las conversaciones entre aldeanos, el término «política» era usado como una explicación acomodaticia, del tipo «vale para todo», aplicable a cualquier forma de conducta egoísta y antisocial: «no es nuestra toda la culpa —parecían estar diciendo—, fue la política la que nos llevó a actuar así».

Todo esto era claramente visible en las complejas y turbias contingencias de la afiliación política local. En lo tocante a los alineamientos políticos públicos —estimados según la asistencia a mítines y la exhibición de carteles—, resultaba poco menos que imposible asignar coherencia sociológica alguna a los apoyos de ninguno de los dos partidos. Ambos contenían tanto ricos como pobres, castas superiores e inferiores. (La única excepción eran los musulmanes, que parecían sólidos detrás de su diputado). En lugar de eso, lo que fui descubriendo fueron tortuosas historias de animosidades individuales y familiares: tal granjero y su familia habían sido seguidores del SLFP desde los cincuenta; su vecino se pasó al UNP hacía algunos años tras una disputa por los desperfectos causados por los bueyes de aquél, y así sucesivamente. Por lo común no era posible decir qué fue primero, si la disputa personal o la oposición partidista.

Si tuviéramos que resumir el rompecabezas político al que los habitantes de Tenna hubieron de hacer frente en 1982, sería el siguiente: ¿cómo conciliar el sentido, ampliamente compartido, de la importancia de la unidad y la comunidad como valores supremos, con un estilo de hacer política culturalmente definido como la ausencia de unidad y la pérdida temporal de comunidad? La tragedia histórica hacia la que el país se estaba deslizando silenciosamente a comienzos de los ochenta emergió, también, del estilo de política que he estado describiendo. En suma, la política importaba demasiado. Lo que estaba en juego en las divisiones políticas locales era una peligrosa mezcla de interés material truncado (o satisfecho) y un sentimiento de indignación moral en permanente ebullición. La tragedia de la revuelta juvenil a finales de los ochenta, en la que miles de jóvenes «desaparecieron», es explicable como continuación y desarrollo del tipo de política de la que fui testigo a comienzos de la década.

Segunda escena: paradojas de la representación. La política como fenómeno público

Volviendo de nuevo a mi relato etnográfico, ¿cómo aparecían todos estos temas en los actos públicos que marcaban el período previo a las elecciones? En lo que sigue recurriré a ejemplos de mítines desarrollados en la zona por aquel entonces. Los mítines eran extremadamente importantes como rituales públicos. En el curso de la campaña se realizaban varios en cada pueblo, normalmente protagonizados por los políticos locales, y, ocasionalmente, por los líderes de éstos. Un acto de este tipo duraba una o dos horas, y a él podían asistir entre cuarenta y cien seguidores. Para marcar la ocasión, se tendían pancartas de un lado al otro de la carretera, y la zona en torno al evento se decoraba con los colores del partido, azul para el SLFP, verde para el UNR

Los mítines de la ciudad cercana repetían estos mismos detalles, sólo que a gran escala. Durante kilómetros, los adornos de color se alineaban a ambos lados de las carreteras de acceso a la ciudad, ella misma engalanada con pancartas y banderas del color del partido correspondiente. El acto propiamente dicho también era más ambicioso: políticos nacionales alternaban con oradores locales, estrellas de cine y cantantes populares. El estrado desde el que se difundía todo esto podía dar cabida a varios cientos de invitados. En cualquier plataforma, había de ocupar un lugar prominente un nutrido grupo de monjes budistas, sentados pasivamente en un lateral mientras oradores y cantantes entretenían a la muchedumbre. Pues ése es otro punto de la política rural: era enormemente entretenida. En un área cuya ciudad más grande no sobrepasaba los 10.000 habitantes, los mítines a menudo atraían a decenas de miles de asistentes. Incluso fuera de época electoral, constituían los mayores espectáculos públicos dotados de regularidad. Y su gancho era además estético: con independencia de la afiliación de cada cual, el público escuchaba atentamente, comentando con aprobación o desaprobación la «belleza» (*lassana*) de la oratoria de los distintos políticos.

La tensión entre unidad y egoísmo se manifestaba a su vez en los diferentes estilos de los políticos. El presidente en activo se inclinaba por un estilo soberano, cargado de ese ostentatorio conjunto de virtudes públicas budistas que él etiquetó como *dharmista.* Oyéndole hablar, me impresionó, más que nada, lo poco que decía, y en particular

cómo evitaba el discurso «duro» (*sdra*) e «increpante» de otros políticos. En marcado contraste, su primer ministro tenía más de luchador callejero, y su discurso (en un mitin posterior) era más bronco y rudo, centrado en insultos y acusaciones contra sus oponentes. Como equipo, encarnaban una especie de diarquía, en la que cada uno de ellos representaba un polo en este contraste entre política y comunidad. De modo similar, el diputado local del UNP adoptaba un estilo oratorio relativamente suave y benigno, y dejaba los discursos más ásperos y desagradables a su agente electoral en la zona.

En cuanto al contenido de la oratoria política, esta tensión se explicaba en el giro que se operaba desde la invocación de imágenes positivas de unidad y comunidad, basadas casi siempre en los símbolos clave del nacionalismo budista cingalés, hasta los ataques negativos a la conducta, la moralidad y —ocasionalmente— las directrices políticas de los oponentes. Lo positivo se concentraba en símbolos impersonales y relativamente abstractos; lo negativo, en ataques personales y específicos. Al comparar la presencia pasiva de los monjes budistas sobre la plataforma con el activísimo gritar y gesticular de los diferentes políticos, el espectador podía ver este mismo contraste. Los primeros encarnaban, como protectores del budismo, el destino histórico del pueblo cingalés. Al igual que sucedía en las interioridades de la unánime elección monacal, los monjes budistas tenían un papel efectivo en la política de los partidos precisamente en la medida en que no se les viera desempeñar este papel de una manera demasiado obvia. Por esa razón, en virtud de su rol como urdidores en la sombra, en público evitaban dejarse arrastrar por exhibiciones impropias de egoísmo político. Silencio y quietud eran los símbolos más firmes de la unidad budista.

Sin embargo, en el último acto público de las elecciones se abandonaba esta tensión entre unidad y egoísmo en favor de una neta inversión de los valores cotidianos. Me refiero al día de la votación y el siguiente, durante el cual el pueblo en masa iba siguiendo los resultados por radio. Entonces los aspectos carnavalescos de las elecciones se hacían más evidentes. El voto para la elección presidencial fue, en realidad, llevado a cabo con cierto decoro. Muchos votantes se pusieron sus mejores ropas, y fueron a las urnas en familia, en algunos casos a una hora cuidadosamente calculada según auspicios astrológicos. El porcentaje de participación en el pueblo fue muy alto; tan alto

al menos como la cifra nacional, del 80 por 100, y probablemente más cercano al 90 por 100. El único aspecto ligeramente desabrido de la jornada fue el abucheo que un grupo de jóvenes reunido en la céntrica casa del líder del UNP dedicó a sus adversarios al pasar éstos camino de la escuela para ir a votar.

El día siguiente, empero, fue bastante distinto. Los primeros resultados se hicieron públicos por la mañana temprano, y pronto se puso de manifiesto, a medida que cada distrito lo iba confirmando, que el presidente había ganado de forma convincente. El grupo de seguidores reunido en casa del líder del UNP fue creciendo a lo largo de la mañana, entre celebraciones con grandes cantidades de un licor de dudosa licitud. Los seguidores señalados del SLFP se encerraron en sus casas temiendo lo peor. A cada nuevo resultado que se conocía, los cánticos y coreos subían de volumen, y la celebración de la victoria se hacía más y más etílica. A media tarde, el único coche del pueblo, un viejo Peugeot, fue devuelto a una vida renqueante. Con seguidores del UNP borrachos subidos al techo y el morro, lo pusieron a la cabeza de una larga y errática caravana que subía y bajaba por la carretera principal del pueblo, a ratos cantando eslóganes del UNP, a ratos parando a la puerta de conocidos oponentes políticos para gritar insultos más personalizados. De vuelta al centro, el grupo comenzó a bailar en la calle, y el propio líder del UNP se quitó el sarong y, agitándolo sobre su cabeza, comenzó a liderar la bulla. Desde la aburrida contención y la gentil amabilidad que tanto me frustraran un mes o dos antes hasta ese momento de licencia extrema habíamos recorrido un largo trecho.

Las secuelas

Obviamente, existe la poderosa tentación de interpretar todo esto en términos de lo que podríamos llamar una homeostasis a lo Gluckman-Turner. Año tras año, el pueblo seguiría su tranquilo, contenido camino; entonces, un par de veces en cada década, todo se invertiría brevemente; las tensiones reprimidas aflorarían en libertad durante un momento, el tiempo justo para retornar a un orden rápidamente reafirmado, más fuerte si cabe tras ese breve instante de inversión y licencia. Y, efectivamente, el patrón de la política cingalesa desde los cin-

cuenta hasta los ochenta pareciera confirmar esto, pues cada gobierno electo fue expulsado del poder en las elecciones siguientes, en lo que vino a conocerse como sistema político *tattumaru* (en alusión a una forma rotatoria de tenencia de tierras). Excepto porque, al igual que ocurre en otros ritos de inversión, existen todas las razones para pensar que es tan factible que el momento de la licencia creara las tensiones como que las disipara, dado que no todos los ataques eran simbólicos o verbales. La violencia postelectoral se fue volviendo un problema desde los cincuenta y alcanzó una cima en 1977, cuando la victoria del UNP vino marcada por una serie de ataques sin provocación previa en los que fueron asesinados más de cien tamiles.

Tampoco hay nada en la posterior historia política de Sri Lanka que anime a hacer un análisis tan reconfortantemente funcional del ritual electoral. Dos meses después de la elección presidencial, las elecciones parlamentarias fueron sustituidas por un referéndum para extender la vida del parlamento vigente durante otro mandato sin necesidad de elecciones. El gobierno ganó este referéndum mediante el uso masivo del fraude y la intimidación. (En el pueblo, el líder del UNP se sintió tan contento por esta victoria que salió bailando calle abajo en paños menores.) Las mismas bandas de seguidores del UNP que amañaron este resultado salieron de nuevo en el verano de 1983, esta vez dirigiendo los alborotos antitamiles que llevaron la crisis étnica del país hasta el borde de la guerra civil. En la época en que las elecciones se convocaron de nuevo, en 1988 y 1989, el norte del país estaba ocupado por tropas de la fuerza de pacificación india, mientras que en el sur hubo miles de muertos en el conflicto entre los jóvenes rebeldes del JVP y el gobierno. Esas elecciones fueron acontecimientos desesperados, apagados, con muchos electores aterrorizados por ir a votar desobedeciendo el llamamiento al boicot por parte del JVP. Cuando finalmente regresé a Tenna, en 1991, poco después de la brutal represión de la rebelión del JVP, la gente me aseguró enseguida: «Ya no nos interesa la política».

Resultaría excesivo intentar hacer un análisis de la revuelta del JVP y de la ola de terror que provocó. Sólo quiero señalar lo que me parecen vínculos entre mi propia experiencia etnográfica a comienzos de los ochenta y las acciones de esos jóvenes desesperados a finales de la década. El saber convencional echa la culpa del problema general del descontento juvenil a la economía, especialmente al prolongado

desajuste entre los niveles educativos de los jóvenes y sus perspectivas de empleo. Esto, me parece a mí, puede no ser más que una parte de la historia. La investigación oficial sobre las causas de la revuelta hizo énfasis en el papel desempeñado por un cierto estilo de política: «lo que se subrayó durante nuestras deliberaciones no fue la política como "arte del gobierno", sino los abusos y excesos de la politización que dan lugar a fuertes percepciones de injusticia, especialmente entre los jóvenes» (Commission, 1990, p. 1).

En otras palabras, lo que animó a los jóvenes rebeldes fue un revulsivo moral contra la ubicuidad de la política —en el acceso al empleo y otro tipo de oportunidades—, pero también contra su estilo. Sin embargo, ellos actuaron de forma reconocible en el mismo espíritu que he descrito: cargos públicos, miembros del UNP y miembros de la fuerzas de seguridad fueron tachados como malos o perversos y asesinados; en respuesta, los sospechosos de pertenecer al JVP fueron torturados y masacrados. Las descripciones del momento mencionan a menudo la percepción popular del JVP, con toda su brutalidad, como «justo». No existe una progresión necesaria e inevitable de un estilo de política en el que se enseña a los niños a cantar que nuestro lado es el bueno y el otro es el malo a una situación dos décadas más tarde en la que los montones de cadáveres desfigurados al borde de la carretera se convierten en una visión diaria. Pero necesitamos encontrar sus conexiones.

Conclusión: la democracia como forma cultural

Evidentemente, me era imposible cumplir con todas las graves cuestiones que suscité en los párrafos introductorios. Espero haber demostrado que en las elecciones hay algo más que números, programas y estrategia. En lo que conozco de Sri Lanka, diría que los habitantes locales se han apropiado de las instituciones de la democracia representativa como espacios rituales en los que elaborar sus propios dramas morales, discriminando la buena gente de la mala y usando momentos de licencia electoral para decir y hacer cosas que normalmente les avergonzarían. No ofrezco esta interpretación en lugar de una comprensión más estrechamente instrumental de la política local: los del

otro bando no sólo son los malos, parte de su maldad estriba en impedir que nosotros accedamos a puestos de trabajo u otros recursos estatales escasos. Esto es evidente, y negarlo sería una tontería.

Las elecciones en Sri Lanka no son sólo rituales que legitiman el sistema político más amplio. Las elecciones de comienzos de los años ochenta, y especialmente el referéndum fraudulento de 1982, minaron mucho la legitimidad del partido en el poder. Pero las elecciones también sirvieron para crear o reforzar poderosas identificaciones morales. Otro análisis, anterior en el tiempo, podría haber tratado de qué manera se renovaron y reforzaron peligrosamente las identidades polares de lo cingalés y lo tamil en las primeras elecciones masivas de las décadas de los treinta, los cuarenta y los cincuenta. En los años ochenta, tales identificaciones «primordiales» eran ya elementos dados por supuesto del proceso político, pero la identificación común de lo «cingalés» —la fuente de la mayor parte del simbolismo de unidad y comunidad que he venido comentando— estaba amenazada por otras identidades morales fundamentadas en los partidos políticos nacionales.

Esta es una de las posibles resultantes de la interacción entre la gran idea universal de la democracia representativa y otras ideas e interpretaciones de índole más local. Incluso en este tema queda mucho por decir, de modo que podrían haberse escrito otros artículos sobre el tema de los representantes (en lugar de sobre los representados), sobre los vínculos reales e imaginados entre los dos y sobre la forma en que las ideas democráticas abren (o no) áreas familiares de la vida a la crítica y el cuestionamiento. Por mi parte, al hablar de las elecciones como rituales no he querido dar a entender que sean una especie de disfraz simbólico que esconde o mistifica la realidad de la vida política. Al hablar de ellas como dramas morales, he tratado de indicar alguna de las vías por las que pueden llegar a tener un impacto más duradero en la vida cotidiana de la gente. El intento de trazar relaciones entre las evaluaciones morales que animaban la actividad electoral a comienzos de los ochenta y las evaluaciones morales que dieron forma a la terrible violencia política de finales de esa misma década buscaba recordar que los rituales tienen efectos reales. Mi sospecha es que, en este caso, estos rituales electorales fueron mucho más importantes como momentos en la educación moral de los jóvenes que como elementos de algún proceso de toma de decisiones.

Al hablar de ellos como rituales hemos tratado de evitar lo que

he llamado el enfoque del estilo «es mero ritual», un enfoque que reconoce que la política tiene tanto que ver con lo expresivo como con lo instrumental, pero sólo al precio de separar artificialmente lo instrumental —la verdadera política— de lo expresivo —el ritual político—. He usado el término «ritual» como un recordatorio de que la política nunca se limita a ser acción puramente instrumental. Es socialmente significativa, culturalmente contingente y, sobre todo, está animada por valores. Hasta aquellos que, como mis vecinos de Sri Lanka, deploran sus manifestaciones egoístas y aparentemente inmorales tienen que reconocer que tales manifestaciones han de ser interpretadas en un contexto moral más amplio. Esto no sólo reza para el ritual político, sino para toda acción política.

Bibliografía

Appadurai, A. (1986), «Introduction: the Social Life of Things», en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cross-Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

Commission (1990), *Report of the Presidential Commision on Youth*, 19 de enero de 1990, Gobierno de Sri Lanka (mimeografiado), Colombo.

Dunn, J. (1980), *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1992), «Preface», en J. Dunn (ed.), *Democracy: the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford University Press, Oxford.

Edelman, M. (1985), *The Symbolic Uses of Politics*, 2.ª ed., University of Illinois Press, Urbana y Chicago.

Geertz, C. (1973) [1963], «The Integrative Revolution: Civil Sentiments and Primordial Politics in the New States», en *The Interpretation of Cultures,* Basic Books, New York [trad. cast. en Gedisa (1990)].

Gombrich, R. (1971), *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford.

Kelly, J. (1992), «Fiji Indians and commodization of labor», *American Ethnologist*, 19 (1), pp. 97-120.

Kemper, S. (1991), *The Presence of the Past: Chronicles, Politics and Culture in Sinhala Life*, Cornell University Press, Ithaca.

Lukes, S. (1975), «Political Ritual and Social Integration», *Sociology*, 9 (2), pp. 289-308.

Parry, Bloch, M. (eds.) (1989), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge.

Robinson, M. (1975), *Political Structure in a Changing Sinhalese Village*, Cambridge University Press, Cambridge.

Spencer, J. (1990), *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka*, Oxford University Press, Delhi.

Segunda parte
ESPACIO-TIEMPOS GLOBALES

2.
Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización*

Terence Turner

Este ensayo comienza** sugiriendo unas cuestiones básicas sobre la relación del capitalismo con las instituciones políticas y sociales asociadas normalmente a la *modernidad*: el Estado moderno, con un gobierno centralizado que sostiene el monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza, un régimen fiscal uniforme y una burocracia bien desarrollada y fundada en un código administrativo y legal uniforme; la nación, con una ideología nacionalista que identifica la nación con el Estado, y formas políticas tales como la ciudadanía y la democracia electoral basadas en el principio de la soberanía popular. Todas estas características sociales, políticas e ideológicas son consideradas en gran medida productos del desarrollo histórico del capitalismo, entendido éste como un proceso liderado por la burguesía ascendente, que violentamente derrocó a la clase dominante feudal de aristócratas hacendados e hizo lo mismo con la cabeza del Estado monárquico, produciendo así una estructura de clase clara y profundamente transformada, con-

* En *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. José Luis García y Ascensión Barañano (coord.) Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2003. Traducción del inglés original de Sara Sama.

** La Fundación Harry Frank Guggenheim ha apoyado la investigación necesaria para este ensayo. Me he beneficiado de la discusión crítica, de versiones previas y de algunos borradores presentados en el VIII Congreso de Antropología, la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español en Santiago de Compostela, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, los Departamentos de Antropología de la Universidad Autónoma de Barcelona y de la Universidad Complutense de Madrid, L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París y los Departamentos de Antropología de la Universidad de Cambridge, de la Universidad de Edimburgo y del Goldsmiths' College de Londres, Reino Unido. *(N. del autor)*

trolada sin disputas por la burguesía. Estos hechos históricos o sus homólogos en otros lugares (las colonias americanas) se asumen generalmente como aquellos que han abierto el camino a un total desarrollo del capitalismo como modo de producción, y a la aparición de Estados-nación completamente modernos.

Esta consideración habitual tiene importantes implicaciones sobre las relaciones causales entre los aspectos económicos y políticos, sociales e ideológicos de la sociedad moderna. Algunos de sus presupuestos se han trasladado como suposiciones teóricas en recientes discusiones sobre la globalización. Por ejemplo, la sugerencia de que el capitalismo globalizado convierta el Estado en algo *démodé* ha causado gran preocupación: cómo una institución normativa de la vida democrática moderna, bastión de la soberanía popular, puede estar amenazada por un capitalismo interesado sólo en sí mismo, fugitivo, sin escrúpulos y caóticamente desorganizado. Un aspecto curioso de esta situación típica,* según me referiré a ella en lo sucesivo, es que se basa en Francia como caso paradigmático. En los aspectos clave el escenario francés no se corresponde con el caso de Inglaterra, que es después de todo el país en el cual se originó el capitalismo y donde obtuvo su mayor desarrollo durante sus dos primeros siglos de existencia. Una comparación controlada del desarrollo del capitalismo en Inglaterra y en Francia nos ofrece una oportunidad óptima de reexaminar las suposiciones teóricas y las afirmaciones de la situación típica. Tal revisión crítica debería, a su vez, conllevar implicaciones significativas para la teorización de la naturaleza, las fuentes y los efectos de la fase actual de la globalización.

El origen del capitalismo. Implicaciones antropológicas de un debate histórico

Mi punto de partida será un debate entre historiadores marxistas sobre el origen y estado actual del capitalismo en Inglaterra y Francia. Perry

* Se refiere a la consideración, habitual en el imaginario político de la modernidad que llega hasta nuestros días, del solapamiento entre el Estado-nación moderno y el capitalismo liderado por la burguesía (tal y como el autor lo describe en el primer párrafo del texto) *(N. de las E.)*

Anderson y Tom Nairn argumentaban en una serie de artículos, escritos a mediados de los años sesenta, que Francia constituye la forma prototípica más desarrollada de la sociedad capitalista como resultado de haber tenido una revolución más profunda, encabezada por una burguesía madura e iluminada teóricamente. Intentaron explicar lo que describían como el «atraso inglés» y su relativo estancamiento económico, resultante éste de su fallo al seguir el ejemplo francés en todos esos aspectos. Estos autores fueron inmediatamente refutados por E. P. Thompson, quien mostró el caso opuesto: las ventajas positivas de las diferencias del desarrollo capitalista inglés frente al francés. Ellen Wood desarrolló más aún esta posición argumentando que Inglaterra es «la inmaculada cultura del capitalismo» cuyos sistemas sociales, políticos y culturales únicos deberían entenderse como formas orgánicas del desarrollo del capitalismo, mientras que las instituciones francesas que engloban la situación típica deberían concebirse, en cambio, como efectos residuales del absolutismo capitalista (Wood, 1991).[1] Wood no niega la realidad del relativo estancamiento de la economía inglesa, pero arguye que son problemas que deben entenderse como intrínsecos al capitalismo, como sistema que Inglaterra ha llevado a cabo a la perfección, y no como el resultado del fracaso para desarrollar un capitalismo pleno debido a la persistencia de formas sociales y políticas precapitalistas. El debate entre Anderson, Nairl, Thompson y Wood[2] está cargado de implicaciones relevantes con relación a cuestiones que tienen que ver con los efectos de la globalización en las instituciones sociales y políticas, las estructuras de clase y las formas culturales de las sociedades contemporáneas, incluyendo a Estados Unidos. Tras presentar un esquema de alguna de las formulaciones y conclusiones teóricas de la posición adoptada por Wood, que me parece convincente, procederé, en la segunda parte del artículo, a explorar sus implicaciones en aquellos interrogantes referentes a las relaciones entre el desarrollo de la globalización y las evoluciones sociales, políticas y culturales desde la Segunda Guerra Mundial hasta hoy.

1. Me baso principalmente en la exposición de Wood en *The Pristine Culture of Capitalism* (1991), pero también pueden verse Brenner en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (1985) y Wood (1999).
2. Hubo otras importantes contribuciones y fuentes para este debate. Véase Wood (1991), nota a pie de página 1, 10-14 y 21 para una explicación más detallada.

La típica consideración burgocéntrica del desarrollo capitalista se ha visto sujeta a una crítica devastadora por parte de la historiadora Ellen Meiksins Wood, que se nutre fuertemente del trabajo de Robert Brenner (1977, 1985) y E. P. Thompson (1978). Wood desarrolló su posición como respuesta a una serie de artículos de Perry Anderson y Tom Nairn sobre el origen y estado actual del capitalismo inglés, escritos principalmente entre 1964 y 1966, aunque ambos autores reexpusieron y desarrollaron sus posiciones entre 1987 y 1988 (Anderson, 1964, 1966, 1968, 1987; Nairn, 1964a, 1964b, 1964c, 1970, 1988). Atacando a Anderson y Nairn por asumir que el capitalismo surgió espontáneamente a partir del comercio y de la fabricación artesana en las ciudades, Wood toma como punto de partida que la característica que define al capitalismo es una relación estructural específica, la extracción de un excedente de la productividad del trabajo. Tal relación de producción no puede ser asumida como surgida «naturalmente», como si fuese por generación espontánea, de una creciente actividad económica. Más bien —argumenta Wood— la obtención de un valor excedente del trabajo es un medio cuyo origen debe ser documentado y explicado en términos históricos específicos.

Siguiendo la tesis de Brenner sobre el origen agrícola del capitalismo, Wood sitúa el único origen histórico de la explotación capitalista del trabajo en el acercamiento a la «mejora» agrícola por parte de los terratenientes rurales ingleses a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII. La «mejora» agrícola supuso el incremento sistemático de la productividad del trabajo en este sector al proveerle de medios de producción más eficientes, incluyendo el cuidado de la tierra en sí misma, herramientas y técnicas productivas. La «mejora» en este sentido no era un producto y un capital burgués o mercantil de la ciudad, sino que fue liderada por pequeños terratenientes y aristócratas rurales. La «mejora» de la producción agrícola con este contenido específico tuvo lugar junto a, y presuponiendo, la pérdida de las tierras que poseían los trabajadores agrícolas y sus derechos feudales sobre el uso de los campos. A diferencia de los campesinos franceses, quienes retuvieron un control efectivo de las tierras que labraban, los trabajadores rurales ingleses del siglo XVII se convirtieron así en mano de obra obligada a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Tanto los aristócratas hacendados como los terratenientes progresistas explotaron igualmente esta situación mediante la práctica de contratar a campesinos

arrendatarios para realizar el trabajo agrícola, quienes a su vez podían emplear a otros para ayudarles. Los trabajos y sueldos de estos arrendatarios dependían de su eficacia para aumentar la productividad de la tierra por medio de su propio esfuerzo y del de la mano de obra contratada que supervisaban (1999, p. 75-76). Este acercamiento a la extracción de un beneficio a través de aumentos en la productividad fue copiado después por los dueños de operaciones manufactureras de las ciudades, y posteriormente algunas de estas manufacturas se convirtieron en fábricas. Surgió así un sistema generalizado de producción capitalista.

Wood recalca varios aspectos de la sociedad y la historia inglesas que facilitaron el desarrollo del sistema social capitalista original y que lo diferencian de capitalismos europeos posteriores, incluido el de Francia. Argumenta que el logro inglés de la integración política nacional, con un gobierno centralizado al final del periodo feudal, significaba que el proceso de construcción del Estado estaba básicamente completo antes del desarrollo del capitalismo. Esto supone una diferencia importante respecto a lo ocurrido en Francia, donde la lucha por construir un Estado consolidado y efectivamente centralizado continuó durante los principios del capitalismo, cercanos al tiempo de la Revolución. Otro contraste importante entre Inglaterra y Francia es que los aristócratas ingleses habían perdido su especialización militar tradicional en el siglo XVII —fueron la primera aristocracia europea en hacerlo— y, en consecuencia, podían y estaban dispuestos a embarcarse en actividades económicamente productivas. Otra diferencia entre el caso inglés y el francés es que el régimen monárquico inglés jamás desarrolló una burocracia extensa o un ejército permanente. En Francia, el gran ejército permanente y una exagerada burocracia estatal eran el medio principal por el que el Rey compraba la paz social a los nobles, ofreciéndoles puestos y sinecuras en la corte. Esta práctica, junto a los ingresos tradicionales de las rentas de sus tierras, hizo de la aristocracia francesa una clase casi completamente rentista. Por el contrario, el cambio de los aristócratas ingleses hacia la mejora de la producción agrícola de sus tierras generó que tuvieran un interés económico compartido con los terratenientes comunes por controlar y explotar a la clase trabajadora rural. El límite entre la aristocracia y la clase media británicas estaba, pues, relativamente difuminado en términos políticos y económicos. Las leyes del Parlamento apoyadas por

ambas clases impulsaron la causa de la «mejora» y el recorte, asociado a ella, de los derechos y vínculos restantes de los trabajadores con la tierra. El Parlamento inglés se reunía regularmente y por ello podía funcionar como un instrumento efectivo para la representación y coordinación de los intereses de clase. En esto difería, también, de los Estados Generales franceses que hasta el momento de su última convocatoria no se habían reunido en ciento setenta y cinco años —demasiado tarde, como se vería luego.

Aunque los Estuardo ingleses intentaron imponer el absolutismo monárquico, no lo consiguieron. Las dos guerras civiles inglesas del siglo XVII acabaron con esas pretensiones monárquicas y dejaron al Parlamento con el control efectivo del Estado. Al mismo tiempo, los revolucionarios parlamentarios, en auge bajo Cromwell, resistieron y frenaron a los *levellers* —grupo radical que abogaba por la abolición de las distinciones sociales— y a otros grupos republicanos antiaristócratas. El monarca fue reinstaurado como un símbolo de la unidad nacional y de clase que se había forjado gracias a las fuerzas parlamentarias, entre las que dominaban los pequeños terratenientes —aunque no los trabajadores—. La *Teoría del contrato social* de Locke, por la cual el principio de propiedad privada y los intereses de la producción «mejorada» desempeñaban papeles fundamentales como base de la sociedad y del Estado, expresaba bien el consenso capitalista que nacía en la Inglaterra del siglo XVII.

Como indica Wood, resulta significativo que Inglaterra no desarrollara un culto nacionalista basado en el modelo francés, lo mismo que lo es el hecho de que los pensadores sociales ingleses no elaboraran nociones como la de soberanía popular o la de Estado. Enfrentándose a la amenaza de la Francia revolucionaria y napoleónica, las clases gobernantes inglesas no intentaron movilizar a la población con reclamos nacionalistas, pues temían que de ello resultara un republicanismo jacobino o tendencias radicales democráticas fuera de control. En su lugar, promovieron un culto simbólico de la monarquía como *tótem* y muestra de la unidad *tradicional* de Inglaterra. El símbolo real expresaba la unidad nacional, pero también representaba y legitimaba la jerarquía de clase y estatus, en la que los terratenientes nobles y comunes y la burguesía mercantil y productiva de las ciudades tenían un sitio seguro en una estructura de orden pseudofeudal. La base político-económica de esta jerarquía social era la alianza y convergencia de hecho entre los in-

tereses capitalistas de las clases alta y media, en una relación común de explotación de los trabajadores. La jerarquía de estatus estaba reforzada por el desarrollo de otros códigos simbólicos de distinción de rango, como el particular y elaborado sistema inglés de acentos del habla.

Para Anderson y Nairn, estos aspectos idiosincrásicos de la sociedad inglesa son una evidencia de su fracaso para desarrollar un orden capitalista de relaciones sociales completamente moderno con formas apropiadas de conciencia social. Desde el punto de vista de Wood, se sugeriría lo contrario: que estas formas de tradición inventada pueden entenderse como representaciones legítimas del orden histórico de relaciones de clase que hicieron posible el capitalismo inglés: la alianza y la convergencia parcial de las clases alta y media, y su identificación política con el poder del Estado hegemónico simbolizado en la figura del monarca. Desde una perspectiva antropológica, puede decirse que tanto los miembros de la coalición de las clases gobernantes inglesas como los filósofos sociales que representaban esta postura no tenían necesidad de hacer reconceptualizaciones teóricas abstractas de la naturaleza social y política de la sociedad inglesa, porque ya ocupaban la posición dominante en esa sociedad, a diferencia de los absolutistas franceses y los pensadores revolucionarios burgueses, para quienes las condiciones de soberanía, nación y Estado eran importantes como herramientas en una lucha por cambiar el orden de las relaciones de clase. Los absolutistas buscaban identificar la monarquía con Francia como una totalidad abstracta: el *Estado* —Luis XIV expuso esto literalmente en su frase *L'état c'est moi*—. El *Estado* en singular se oponía directamente a los *Estados* —*états*— en plural, los objetos de la precaria y nunca completada lucha de los monarcas franceses por ejercer el control total sobre la sociedad francesa. Para la burguesía revolucionaria, el Estado y la nación eran igualmente importantes como categorías totalizadoras abstractas, con las que buscaba identificarse mientras simultáneamente afirmaba que incluían a todos los demás. Como prototipos de la nación, en la formulación del abate Sieyès, el Tercer Estado podía legítimamente reclamar su condición de clase dominante, a la vez que englobaba los demás Estados y elementos de clase, todo ello en nombre de una igualdad y soberanía popular abstractas. En otras palabras, *Estado*, *nación* y *soberanía* nacieron no sólo como simples categorías teóricas abstractas sino como armas de la lucha de clases y de la transformación social. Esto era lo último que querían las clases dominantes

de Inglaterra. Para éstas, el orden simbólico de la distinción clasista, improvisada a partir de elementos feudales reescritos y otros componentes tradicionales y suspendida de la ideológicamente glorificada, aunque políticamente neutralizada, monarquía, servía al propósito esencial de legitimar y mistificar la jerarquía basada en clases y en desnudas desigualdades de poder y propiedad, producto de los valores y las instituciones de corte tradicional —precapitalistas—. Las mismas formas ritualizadas de conciencia social desalentaban la teorización abstracta sobre el Estado en términos que, implícita o explícitamente, llamaban a la transformación de la sociedad existente hacia otra que subordinaba completamente a las restantes clases, o bien para derrocar los *privilegios* y la desigualdad. Según sugiere Wood, tras notar que los filósofos sociales ingleses no desarrollaban teorías del Estado como los franceses y los alemanes:

> La debilidad conceptual e ideológica del «Estado» en la cultura inglesa viene determinada por su temprana y más completa evolución de una relación «moderna» entre Estado y sociedad civil asociada con el auge del capitalismo… el concepto de Estado ha sido peor definido precisamente allí donde la separación formal de las características de Estado y sociedad civil del capitalismo ocurrieron primero y de forma más natural, mientras que la idea alcanzó la madurez conceptual en aquellos Estados que retuvieron durante mucho tiempo una fusión de lo «político» y lo «económico» en la figura del absolutismo real y sus descendientes modernos, y allí donde la formación de la «sociedad civil» era un proyecto consciente de Estado (Wood, 1990, p. 34).

Wood argumenta por razones similares que los ingleses no desarrollaron un concepto de nación de la magnitud de la idea francesa de *la grande nation*: quizá nunca hubo una fuerte necesidad de invocar el principio de nacionalidad, porque en ningún momento hubo un gran desafío al Estado por parte de otras lealtades corporativas (Wood, 1990, p. 35).

Sugiero que esta comparación histórica del desarrollo de los conceptos de Estado, nación y soberanía apunta un aspecto crítico de los mismos que se ha obviado en gran parte de su teorización antropológica. Nagengast está ciertamente en lo correcto al señalar la tendencia en los tratamientos antropológicos a tomar esos conceptos —específicamente, al referirse al Estado— como algo «dado sin analizar» (Na-

gengast, 1994, p. 116). Este enfoque sin crítica, o cualquier acercamiento teórico que intente analizar el Estado como si fuese un fenómeno natural o dado objetivamente, obvia el punto esencial de que el Estado es una formación ideológica construida para legitimar las reivindicaciones de dominio de un grupo o grupos determinados sobre otros. Trouillot contempla este punto (2001) en un perspicaz discurso acerca de la debilidad de la teorización antropológica sobre el Estado, citando la afirmación de Abrams de sostiene que:

> [El Estado] es primeramente y ante todo un ejercicio de legitimación … el Estado, en suma, es una apuesta para pedir respaldo o tolerancia para lo insoportable y lo intolerable, presentándolos como algo distinto de lo que son, es decir, para legitimar la dominación desinteresada (Abrams, 1988, p. 6; cit. en Trouillot, 2001, p. 127).

Esta meditada revisión de Trouillot de la posición de Abrams llega a la útil conclusión de que: «… El Estado no es un aparato sino un conjunto de procesos … su materialidad reside menos en las instituciones que en la reelaboración de procesos y relaciones de poder para así crear nuevos espacios para el despliegue de poder» (2001, p. 127).

¿Qué son estos procesos y esas relaciones de poder? En el contexto histórico que he estado discutiendo hasta ahora, los procesos de creación de nuevos espacios para el despliegue de poder, a los que se refiere Trouillot, implican la elaboración de representaciones ideológicas que tanto reflejan como ayudan a construir relaciones de dominio, resistencia y hegemonía entre clases y elementos de clase en lucha por ganar, preservar o defender posiciones de dominio social y poder político y económico. Una lección importante del contraste histórico entre Inglaterra y Francia en los siglos XVII y XVIII es darse cuenta de que, mientras que algunas situaciones materiales pueden llevar a los actores de clase a desarrollar conceptos generales y abstractos como el de Estado y de soberanía, otras pueden dar lugar a fenómenos tales como la *invención de la tradición* y el culto público inglés a la monarquía, formas simbólicas que reseñan el valor de instituciones y relaciones concretas, y que evitan llamamientos a principios y nociones generales. He sugerido que la elección de uno u otro tipo depende de las posiciones relativas de las clases que generan estas representaciones.

A diferencia de las mistificaciones ideológicas favorecidas por las clases dominantes, sin embargo, hubo una clase en Inglaterra que pronto desarrolló esa perspectiva fuerte, autoconsciente y crítica de su lugar en la sociedad. Los trabajadores ingleses desarrollaron una fuerte consciencia de sí mismos como clase en el sentido político y económico del término. La temprana separación de la clase trabajadora de la propiedad y de otros derechos sobre los medios productivos originó en Inglaterra, en base a las relaciones económicas de producción, una segregación más aguda de la sociedad civil respecto del Estado y de la vida política institucional que en cualquier parte de Europa. Esto también dio lugar a una clase trabajadora más consciente y militante. Wood hace énfasis en la superior militancia del movimiento de la clase trabajadora histórica inglesa respecto a la francesa, su mayor propensión a lo largo del tiempo a utilizar el arma de la huelga y la más extendida autoidentification de las personas como *clase trabajadora* en la Inglaterra contemporánea que en cualquier otro lugar de la Europa occidental (Wood, 1991; Schoppa, 2002).

En todos estos aspectos, las principales características de la historia política y las relaciones de clase inglesas encajan con el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción, primero en el campo y luego en las ciudades y fábricas. Wood arguye que, en contraste con las relaciones de clase, la historia política y los desarrollos ideológicos franceses muestran la persistencia de formas y principios arrastrados desde el absolutismo precapitalista. Argumenta que, tanto política como económicamente, la sociedad francesa se desarrolló como un híbrido de las estructuras políticas y de clase absolutistas y de los enclaves emergentes de «mejora» económica, principalmente en talleres y fábricas, que comenzó tan sólo a finales del siglo XVIII y no llegó jamás al campo donde los campesinos retuvieron el control.

Francia, en la edad del absolutismo, al igual que otros Estados de la temprana Europa moderna, no era un Estado-nación. El gran proyecto del absolutismo francés era alcanzar una concentración exclusiva de poder y legitimar así la autoridad —en una palabra, la soberanía— en un régimen de Estado centralizado, la extensión uniforme de cuya hegemonía habría de incluir a toda la población del interior de sus fronteras. La legitimidad de tal proyecto de construcción de Estado no dependía de la idea de que éste fuera la expresión de la nación. Derivaba más bien de la legitimidad dinástica del monarca absoluto como cabeza del Estado.

El proyecto francés de construcción del Estado estaba liderado históricamente por la monarquía, que competía y entraba en conflicto con la aristocracia hacendada. En este enfrentamiento, los reyes dependieron cada vez más de la burguesía, los mercaderes y los profesionales de las ciudades, como aliados para crear el sistema fiscal y burocrático racional y esencial para la instalación de un gobierno centralizado fuerte. La burguesía y los aristócratas se convirtieron así en rivales con intereses opuestos en el proceso histórico de fundación del Estado. El rey intentó comprar a la nobleza con cargos militares y burocráticos para neutralizar su potencial rebelde, y obligó a muchos aristócratas a quedar bajo vigilancia en la jaula dorada de Versalles. Mientras tanto, los reyes y sus *intendants* burgueses financiaron varias empresas estatales, concebidas con criterios mercantilistas, y lucharon para construir un Estado racionalizado y eficazmente centralizado en el plano fiscal y burocrático.

Ni la burguesía ni la aristocracia hacendada de Francia se involucraron en la «mejora» capitalista, basada en el modelo inglés. La burguesía francesa no desarrolló el capitalismo. No intervinieron en «mejorar» la productividad de la propiedad rural —menos aún lo hizo la aristocracia hacendada francesa, formada por rentistas que no se comprometían en actividades económicas— y tampoco crearon empresas capitalistas «mejoradas» basadas en extraer beneficios del trabajo excedente. El rey recompensó a sus aliados burgueses vendiendo los títulos aristocráticos de mayor valor. El resultado típico fue el contrario que en el patrón inglés, cuando la nueva nobleza de toga —*noblesse de robe*— intentó adoptar el estilo de vida rentista de los viejos aristócratas, en vez de continuar involucrándose y, mucho menos, «mejorar» las actividades productivas que habían originado su riqueza. A diferencia de Inglaterra, esta práctica no derivó en una convergencia de intereses entre la nobleza y la clase media común, sino que intensificó el conflicto entre clases al exacerbar el resentimiento entre la clase media hacia los privilegios aristocráticos.

Cuando Luis XIV falló en el empeño de imponer su soberanía en Europa y, junto con los desastres militares y económicos, liquidó el sistema fiscal y burocrático del Estado francés en el intento, los pensadores políticos y sociales franceses se vieron obligados a buscar un principio alternativo de soberanía que pudiera servir de base para la reconstrucción del Estado y de la sociedad de Francia. Se apoyaron

fuertemente en pensadores ingleses y escoceses como Locke y Hobbes, quienes habían desarrollado teorías de soberanía fundadas en el consentimiento o en la delegación uniforme de poderes soberanos al Estado por el pueblo como un todo. Hacia mediados o finales del siglo XVIII, los filósofos franceses habían desarrollado ideas de soberanía popular, por las cuales la hegemonía estatal sólo podía derivarse legítimamente de las gentes del Estado en conjunto. Estas ideas tomaron cuerpo en las varias nociones de Estado y nación que se presentaron y compitieron en la práctica durante el periodo revolucionario.

Entre ellas, la concepción de Sieyès del Tercer Estado, como la clase universal que se identificaba directamente, en virtud de sus actividades productivas y cualidades sociales, con la nación como un todo, fue quizá la mas influyente política e ideológicamente (Sieyès, 1972). La consecuencia fue identificar el principio de soberanía popular con la hegemonía de la burguesía. En las guerras y revueltas sociales que siguieron, se vio también unificada con el nacionalismo. El nacionalismo, aunque abiertamente afirma la identificación igual de todos los ciudadanos con su Estado, como una comunidad homogénea sin diferencias regionales, étnicas o de clase relevantes, nació en la Francia revolucionaria como un arma de la lucha de clases por parte del Tercer Estado contra los privilegios clasistas de la aristocracia y, ulteriormente, de la monarquía. La identificación de la burguesía con la nación se basaba en la conceptualización de ésta como una comunidad de iguales, pero al mismo tiempo legitimaba su reivindicación de ser el poder hegemónico del Estado, el sucesor legítimo de los nobles rentistas y los reyes déspotas. En la lucha revolucionaria de la burguesía como clase para apropiarse de la soberanía de los monarcas con el apoyo y consentimiento de los demás Estados, el concepto absolutista del Estado, como colectividad de sujetos del soberano, se transmutó en *nación*, en comunidad soberana de ciudadanos. Así nació el *Estado-nación.* Sin embargo, la noción abstracta de nación, como comunidad homogénea de ciudadanos que comparten una identidad común y una lealtad uniforme hacia el Estado como forma política, derivaba directamente de los principios absolutistas de soberanía uniforme y gobierno homogéneo a través de la centralización y burocratización del poder estatal. Éstas eran las metas de la monarquía absoluta en su lucha por controlar y privar de poder a la aristocracia con la ayuda de la burguesía, también aliada en el esfuer-

zo por defender y extender las fronteras estatales en el contexto de sus rivalidades militares con otros Estados en el sistema de Estado policéntrico europeo.

En estos términos, el proyecto nacionalista parece ser una continuación del absolutista del Antiguo Régimen por otros medios, identificado ahora con la lucha de la burguesía por la hegemonía y la soberanía. En otras palabras, la lucha de clases fue el elemento decisivo en la formación del modelo francés de nacionalismo moderno, que surgió como el vehículo ideológico de la hegemonía de la clase burguesa. El hecho de que mucha gente leyera los mismos periódicos sin duda ayudó, pero el nacionalismo como fenómeno político e ideológico no puede atribuirse a factores tecnológicos, esto es, la imprenta industrial, los modos de discurso masivo, «el capitalismo impreso» o las facultades culturales y socialmente disociadas como «la imaginación» (Anderson, 1983). En resumen, la afirmación ideológica de la unidad de la nación cobra sentido y fuerza política sólo frente al trasfondo de desuniones sin resolver, como expresión del deseo de un posible unificador, en este caso, la burguesía revolucionaria, para imponer su dominio sobre otros al identificarse a sí misma como la totalidad englobadora de la que forma parte. Ésta es la clave social y político-económica subyacente al nacionalismo como «comunidad imaginada».

En conclusión, las que se han considerado las formas canónicas de la sociedad y conciencia social modernas —el Estado-nación y el nacionalismo, la soberanía popular, el ascenso de la clase burguesa y el rol central de la burocracia evolucionada, profesional y racionalizada— son en su totalidad y desde una perspectiva histórica la herencia del absolutismo, o más acertadamente, de la lucha contra éste de la clase media para derrocar las ataduras del poder monárquico y los privilegios aristocráticos. En la Inglaterra capitalista no se desarrollaron homólogos y no hay evidencia en la historia francesa de que fueran producidos por, o en asociación con, la posterior evolución del capitalismo en este país. Wood concluye, pues, que la postura de Nairn no resiste una comparación histórica. No se puede culpabilizar del desarrollo estancado y supuestamente incompleto del capitalismo en Inglaterra a su incapacidad para promover un Estado moderno e instituciones sociales, siguiendo la línea francesa. Lo mismo cabe decir de las formas *modernas* de conciencia social —el nacionalismo, el Esta-

do, la soberanía popular— asociadas con estas instituciones. Igual que el Estado moderno no creó el capitalismo, su ausencia no inhibe necesariamente su desenvolvimiento. Tampoco debe esperarse que la evolución del capitalismo sea necesariamente compatible con, o que refuerce, las instituciones y formas de conciencia social modernas de estilo francés.

Una de las lecciones saludables de los debates de Anderson, Nairl y Wood es el reconocimiento de la influencia fundamental de las distintas configuraciones de las relaciones de clase, propias de las tempranas Francia e Inglaterra modernas, sobre el desarrollo de diferentes arreglos políticos y económicos de las formas de conciencia social. Otro aspecto importante es la heterogeneidad de las fuentes de lo que hemos alcanzado a pensar como modernidad: el Estado burocrático y el concepto político-ideológico del Estado-nación no derivan del capitalismo. Emanan de los proyectos de construcción del Estado de las monarquías absolutistas, mientras que el capitalismo procede del desarrollo de la producción «mejorada» por parte de los actores de clase, relativamente autónomos, en un Estado comparativamente descentralizado y no absolutista. Un punto crítico es que el enfoque de Wood de los problemas de la relación de las estructuras políticas sociales e ideológicas está correctamente fundado, a mi parecer, en un concepto claro de capitalismo cuyo eje es la extracción del valor excedente del trabajo —es decir, la relación de clase de la explotación—. Fue y sigue siendo esencial para el capitalismo la separación de los trabajadores de los medios de producción y, en segundo lugar, el control de una clase (o una pluralidad de clases que se apoyan mutuamente) sobre el capital que hay que invertir para que el trabajo de aquéllos, sin voz ni voto, produzca un excedente. Un control posible a partir de la posesión del poder político para imponer una relación básica de explotación frente a la resistencia de la clase trabajadora. Éstas fueron las condiciones que se dieron en la Inglaterra del siglo XVII. Es importante tener en mente este mismo principio a la hora de investigar las relaciones del capitalismo global con los aspectos de los fenómenos económicos, políticos y culturales contemporáneos. En la segunda parte de este ensayo intentaré aplicar estos elementos al análisis de las nuevas formas políticas, económicas y culturales que han surgido bajo el impacto del periodo de globalización contemporáneo.

Segunda parte. Del Estado-nación al mercado global. Conciencia social y de clase en los países capitalistas avanzados

Tal y como correctamente han subrayado Friedman y otros, la globalización no es un fenómeno histórico nuevo (Friedman, 1994; 2001). Han existido episodios repetidos de expansión global en la historia del capitalismo, seguidos de periodos de contracción o casi de colapso. El último gran episodio antes del actual tuvo lugar a finales del siglo XIX, entre 1880 y 1914. A menudo se apunta que, más o menos, se alcanzaron los mismos niveles de exportación de capital y mercancías que en el presente resurgimiento de expansión transnacional. Sin embargo, es importante no pasar por alto una diferencia significativa entre los dos periodos. En la etapa previa de globalización, el Estado-nación era la unidad económica fundamental, mientras que en la fase actual el capital, en forma de corporaciones y mercados financieros transnacionales, ha escapado de los límites de los controles fiscales y políticos estatales y opera cada vez más, de hecho, en un entorno sin Estado. La disparidad se refleja en las diferencias que manifiestan el imperialismo, como la forma política de la globalización del siglo XIX, y el sistema presente de Estados-nación putativamente independientes. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la expansión global del capital nacional se efectuó por medio de la conquista política y del control sobre otros países en forma de colonias sometidas, mientras que en la fase actual se prescinde del control político directo, sustituido por acuerdos financieros, comerciales y corporativos que operan en su mayoría en un espacio globalizado que no está bajo el dominio de ningún Estado.

A pesar de los golpes de la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión de los años treinta, el sistema global basado en el Estado-nación, con los entramados coloniales de las grandes potencias esencialmente intactos, duró hasta el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. La victoria aliada sobre Alemania y Japón, y los subsiguientes acuerdos de paz, incluyendo los pactos de Bretton Woods, la Alianza Atlántica, el Plan Marshall y la rehabilitación y reintegración económicas de las potencias del Eje, crearon una situación histórica sin precedentes entre los grandes países capitalistas. Por primera vez en su historia como Estados modernos se hizo impensable que uno de

ellos pudiera avanzar en sus intereses nacionales entrando en guerra con alguno de los demás.

Así fue constituida una casa común —*oikumene*— capitalista. La desaparición de las rivalidades militares entre las grandes potencias capitalistas erosionó, de esta manera, uno de los principales soportes históricos del nacionalismo a nivel de Estados. La tensión de la Guerra Fría entre los bloques occidentales y orientales sustituyó de algún modo este efecto, pero no alcanzó al nivel de relaciones una a una entre las naciones capitalistas y, en cualquier caso, se vino abajo al final de los años ochenta. Los acuerdos económicos internacionales de Bretton Woods entre los principales aliados capitalistas, trazados antes del final de la Segunda Guerra Mundial, establecieron el marco para la reintegración de las fuerzas derrotadas en el sistema político y económico supranacional. Se mantenía el Estado-nación como unidad primaria de organización económica y regulación monetaria, a la vez que se hacía posible una rápida expansión del mercado internacional. El gran propósito de estos acuerdos era controlar el mercado internacional y, especialmente, las transacciones financieras y de intercambio, a fin de proteger la capacidad de las naciones miembros de llevar a cabo políticas nacionales potencialmente inflacionistas, diseñadas para promover la paz social.

Después de la Segunda Guerra Mundial el gobierno de Estados Unidos, ampliamente apoyado por el capital privado, siguió cuatro grandes políticas sociales y económicas emprendidas durante el anterior periodo de entreguerras: primero, continuar la protección del desplazamiento de la producción de bienes materiales pesados hacia los de consumo —una política introducida inicialmente en los años veinte—; segundo, garantizar los derechos del trabajador para organizar y llevar a cabo pactos colectivos, y proporcionar asistencia pública a la clase trabajadora desempleada y a los grupos de población con menores ingresos —es decir, el *compromiso de clase*, institucionalizado en el Estado de bienestar—; tercero, promover contratos de alto sueldo para el trabajo orientado a incrementar el poder de adquisición de los trabajadores, a fin de que pudieran aumentar su nivel de vida sin tener que recurrir al arma de la huelga —el Tratado de Detroit—, y cuarto, estimular el crecimiento de una clase profesional-directiva sumamente expandida, que sería formada fundamentalmente a través de un sistema público de educación secundaria muy extendido. Los países

europeos desarrollaron políticas diseñadas para alcanzar muchas de esas mismas propuestas, pero apoyándose más en programas centralizados de subsidios estatales. Finalmente, la Guerra Fría, a medida que se profundizaba a partir de 1948, supuso el pretexto para una quinta política consistente en dar forma a la realidad político-económica de Estados Unidos y de los otros grandes países capitalistas bajo una gran variedad de maneras. Ésta consistió en el reinicio de la producción masiva de armamento y el desarrollo del keynesianismo militar en el marco de un *Estado de seguridad nacional*.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta 1970, estas políticas lograron ampliamente sus objetivos principales de promover el ascenso social, una mayor igualdad económica y la expansión de las clases medias en Estados Unidos y, en distintos grados, en las otras grandes naciones capitalistas. El enfoque estadounidense, basado en potenciar el consumismo individualizado, sostenido por sueldos altos y orientado hacia la producción propia de una identidad y un estilo de vida personal, tuvo un éxito considerable en aumentar la movilidad social en Estados Unidos. El incremento general del bienestar económico produjo en los Estados Unidos una conciencia social políticamente complaciente y también, en otros grados, en distintas naciones del Primer Mundo. Según concluyó un observador del clima social resultante:

> El crecimiento de las clases medias en estas naciones se daba tan por supuesto que, de hecho, durante veinte años los eruditos escribieron sobre el auge de una nueva era postmaterialista en la que las diferencias de clase importaban cada vez menos. Se decía que las diferencias de ingresos entre ricos y pobres habían desaparecido, las políticas gubernamentales habían amortiguado los efectos de los ciclos de negocios sobre la economía total y sobre los individuos, y el extenso periodo de prosperidad había creado mayores oportunidades para una movilidad ascendente. La relajación del conflicto de clases que siguió a estos desarrollos … llevó a los votantes a centrarse en temas de calidad de vida, como el medio ambiente, en vez de en política económica —si es que se preocupaban por la política (Schoppa, 2002, p. 319).

A mediados de los años cincuenta, la capacidad estatal de garantizar unos niveles de ingresos suficientes para acceder al mercado de bienes de consumo y, de este modo, asegurar un *nivel de vida* de clase media para una proporción cada vez mayor de la población, se convirtió en la

base principal de viabilidad política del Estado para muchos miembros de la sociedad americana. En las formulaciones ideológicas de los políticos y en la conciencia popular de Estados Unidos y de otros países capitalistas líderes, el consumo de bienes se vio indefectiblemente identificado con la *democracia* y la *empresa privada* —es decir, capitalismo—, como la base de una buena vida.

Las políticas optimistas de compromiso de clase del periodo de posguerra se sostuvieron con el largo *boom* económico de los años cincuenta y los primeros sesenta, fuertemente subvencionadas por el continuado flujo masivo de fondos públicos necesarios o requeridos por el keynesianismo militar. Que esta gran inversión estuviera dirigida a unos movimientos de dinero esencialmente improductivos originó, entre otras consecuencias sociales desafortunadas, la creación de ingentes cantidades de capital financiero especulativo en manos de un creciente grupo rentista, que conseguía sus ingresos mayoritariamente de la producción militar. Esta masa de capital financiero móvil también estaba alimentada por la gran deuda pública de Estados Unidos, que comenzó durante la guerra de Vietnam y que ha continuado desde entonces. Este volumen creciente de capital especulativo, buena parte de él en *eurodólares*, se convirtió en el gran elemento de la instauración del mercado financiero globalizado de los años setenta.

Al final de la década de los sesenta, se asentó una contracción económica que culminó con la crisis precipitada por la OPEP en 1973. El fracaso de la economía para continuar expandiéndose potenció un incremento de la competencia por los recursos entre los principales sectores político-económicos de la sociedad —los trabajadores y la clase media asalariada, los capitalistas y el gobierno—, que O'Connor ha llamado «la crisis fiscal del Estado» (O'Connor, 1973). La crisis fiscal ocurre porque el Estado debe soportar gran parte de la investigación del desarrollo y de los costes de infraestructura que la industria privada necesita para mantenerse competitiva. La competencia lleva a la industria privada a incrementar la productividad y por eso a recortar los costes del trabajo. A medida que la economía echa a los trabajadores, el Estado debe dedicar más recursos para mantener a los desempleados además de otros grupos de la población que carecen de los recursos para sustentarse —O'Connor llama a estos subsidios sociales «pagos de legitimación»—. Para alcanzar los crecientes niveles de «pagos de legitimación» además de sus progresivas obligaciones destina-

das a infraestructuras y subsidios a la empresa privada, el Estado ha de acrecentar su propio aparato burocrático. Para conseguirlo ha de subir los impuestos; pero, llegado cierto punto, el peso de éstos comienza a erosionar la rentabilidad y, por ende, la competitividad de la industria, además de la capacidad de la masas de población para consumir los bienes y servicios que aquélla produce. Los impuestos no pueden subirse más sin que se vuelvan contraproducentes, pero las necesidades del Estado continúan creciendo. El resultado es la crisis fiscal. Mientras la economía nacional pueda continuar expandiéndose a un ritmo satisfactorio, se puede contener la crisis fiscal, aunque —como fue el caso en los años cincuenta y sesenta— los costes del Estado en infraestructuras, investigación y desarrollo, administración y bienestar social se incrementen proporcionalmente. Sin embargo, cuando llega una contracción relativamente aguda, estos costes aumentan aún más, mientras que caen las fuentes de ingresos disponibles para el Estado mediante los impuestos. Esto ocurrió a principios de los años setenta. El fisco sufrió las consecuencias de sus actos en la crisis del petróleo de la OPEP de 1973.

La globalización después de 1973. De la crisis fiscal del Estado a la crisis financiera mundial

Estados Unidos había entrado en una escalada del déficit interno debido en gran parte a su inflado presupuesto militar. Eso exacerbaba las tensiones económicas con sus principales socios comerciales. El valor del dólar no podía mantenerse sin la ayuda europea y japonesa. Una de las consecuencias fue forzar a Estados Unidos a perder el patrón oro en 1971, lo que supuso un gran golpe para el sistema de Bretton Woods. Las transacciones financieras transnacionales, liberadas de las constricciones impuestas en los acuerdos de Bretton Woods, incrementaron exponencialmente su volumen:

> … en los años que siguieron a la liberalización de capital de la década de los setenta se vivió una explosión del volumen de los movimientos de capital a corto plazo; el flujo del mercado de divisas alcanzó un nivel de 1,2 trillones de dólares diarios a principios de los noventa, mientras

> que el volumen de los préstamos bancarios transfronterizos superó los niveles de 3,6 trillones de dólares. Ambos niveles eran el doble de los alcanzados pocos años antes (Schoppa, 2002, p. 328; cit. en Greider, 1997, p. 23).

Estas cantidades diarias son el equivalente del volumen total del comercio mundial de varios meses.

Las nuevas tecnologías de la comunicación hicieron posible transacciones de gran envergadura, virtualmente instantáneas, con el potencial —pronto descubierto— de desestabilizar las divisas y las economías nacionales. La crisis energética producida por la OPEP fue otro duro golpe económico que agudizó, en gran medida, las crecientes presiones financieras y monetarias. La Reserva Federal norteamericana y los bancos centrales de otros grandes países capitalistas fueron incapaces de prevenir la desestabilización del comercio sobre sus divisas nacionales en los mercados financieros internacionales. Efectivamente, se colapsó el sistema de regulación del capital financiero internacional de Bretton Woods por parte de los gobiernos y bancos centrales de los Estados-naciones, que había sido diseñado para prevenir los movimientos sin restricciones del capital financiero global que pudieran presionar los gastos en políticas sociales (Block, 1977). Mientras tanto, el capital corporativo privado, aprovechando el pacífico orden internacional creado por las prácticas políticas y económicas estatales durante y desde la Segunda Guerra Mundial, se convirtió rápidamente en operaciones transnacionales y formas de organización corporativa, escapando así a las presiones y responsabilidades producidas por la crisis fiscal del Estado, tales como los impuestos y las restricciones en la protección estatal sobre los derechos del trabajo y medio ambiente. La globalización, en el sentido contemporáneo de un sistema transnacional de comercio y transacciones financieras en las cuales el Estado-nación ya no es el principal marco organizativo de la economía, había llegado o quizá, más bien, regresado.

La globalización constituye esencialmente una intensificación no regulada de la dinámica capitalista de competencia, acumulación, explotación y conflicto de clase. Es el resultado de acciones y políticas deliberadas de líderes políticos y corporativos más que un producto espontáneo y natural de las nuevas tecnologías de la información, entre otras, o de la mera acumulación de capital excedente. Sin embargo,

sí tiene un resultado económico inevitable. Las transacciones financieras transnacionales necesitan que los tipos de cambio de las divisas nacionales involucradas se mantengan estables. En suma, debe evitarse la inflación. Esto significa que los Estados se encuentran bajo presión para recortar las políticas sociales que constituían el contrato social de posguerra, tales como el pleno empleo y los pagos de transferencia social. Según observó un analista:

> Desde mediados de los setenta el flujo de capital global ha forzado a los gobiernos con tasas más altas de inflación que sus compañeros comerciales a llevar a cabo políticas desinflacionistas … incluso al coste de provocar desempleo … la incapacidad de los gobiernos para garantizar trabajo y protección social, como hacían antes de la crisis del petróleo, ha puesto en peligro el contrato social de posguerra y ha debilitado, entre la clase media, el sentimiento de seguridad y de derechos … la restricción desinflacionista es el vínculo entre la nueva economía global y los desafíos al contrato social de posguerra (Hiwatari, 2002, pp. 281-282).

La persistencia del Estado en el orden económico globalizado

El desarrollo del sistema capitalista global a lo largo de las últimas tres o cuatro décadas ha privado a los Estados de un significante grado de libertad para determinar sus propias políticas sociales y ha forzado un abandono parcial del contrato social de posguerra, pero no ha conducido a ningún decaimiento o debilidad del Estado en sí mismo. Por el contrario, mientras el Estado perdía gran parte de su poder para regular su propia economía interna, adquiría una enorme importancia como proveedor del apoyo administrativo y político indispensable para los mercados financieros, de bienes, trabajo y capital (Weiss, 1997). La mayor importancia del comercio transnacional, de las transacciones financieras, de la migración de la mano de obra y de los medios de comunicación tampoco ha llevado a un debilitamiento general del Estado como entidad territorial. Por el contrario, se ha incrementado, en vez de contrarrestado, la importancia de las fronteras del Estado. Los límites que segregan los territorios de los Estados, especialmente aquellos que disocian las economías de Estado con éxito de las relativamente fallidas, se han identificado más que nunca con las

divisiones internas de clase de los sistemas que están separados y a la vez conectados por las fronteras interestatales. El modo en el que los Estados intentan promover, regular u obstruir los flujos de trabajadores, capital y mercancías a través de sus fronteras está directamente relacionado con sus políticas sociales, explícitas o implícitas, dirigidas a mitigar o acrecentar las divisiones de clase internas.

Las nuevas élites. Repolarización de clases y crisis de la soberanía

A medida que las élites financieras y corporativas armadas con la ideología neoliberal han ganado control político y hegemonía ideológica dentro de los Estados del Primer Mundo, se ha estrechado la base ideológica para la identificación popular y la lealtad al Estado y a sus instituciones de participación política —democracia representativa—. Dicho de otro modo, la hegemonía política y corporativa de las nuevas élites, orientadas transnacionalmente, ha tendido a socavar las bases políticas de la ideología nacionalista a nivel estatal. Al mismo tiempo nuevas instituciones multilaterales como el Banco Mundial, el FMI o la OMC y agencias crediticias que actúan directamente en el ámbito transnacional ejercen hoy una soberanía considerable más allá de las fronteras de cualquier Estado. En esencia, la soberanía ya no es monopolio exclusivo de los Estados. Se ha visto distribuida entre los Estados y un conjunto de instituciones transnacionales (Sassen, 1996; 1989).

El rentista especializado, las élites industriales y financieras que se han desarrollado en los Estados del Primer Mundo, entre otros, durante el periodo de la globalización, se han ido dirigiendo, cada vez más, hacia el fortalecimiento de la viabilidad, la rentabilidad y la competitividad de los sectores de la economía nacional que están orientados transnacionalmente. Los gastos improductivos del Estado, de los cuales las élites financieras y rentistas derivan gran parte de su riqueza, son en buena medida el resultado de las políticas estatales diseñadas para mantener la hegemonía política y económica transnacional a niveles regionales o globales. Estas élites tienden a ser política, social y económicamente indiferentes hacia aquellos sectores de la población del Estado

que poco tienen para contribuir a la actividad competitiva de la economía nacional en relación con el sistema global (Gill, 1994).

El ataque continuado al compromiso de clase del Estado de bienestar con el trabajo se intensificó en las últimas dos décadas, impulsado por los abogados de las políticas desinflacionistas neoliberales que hablaban en pro de los intereses del capital globalizador, y ha traído como consecuencia mayor inseguridad, frustración y resentimiento entre la clase trabajadora y la clase media asalariada que cada vez desconfían más de los sistemas políticos y gobiernos de sus Estados-nación. La «angustia de la clase media» ha reemplazado la confiada complacencia de hace tan solo unos años, más apropiadamente desde que:

> Las clases medias en las economías más avanzadas se están reduciendo. Algunos individuos han pasado a la clase media-alta, pero muchos han caído por debajo del umbral de la pobreza. Es más, las instituciones y las políticas que previamente trabajaban para impulsar a la clase media y disipar las frustraciones de los pobres … no están funcionando como solían hacerlo (Schoppa, 2002, p. 340).

Los hogares norteamericanos de clase media —con ingresos situados entre los 30.000 dólares y los 80.000 dólares en 1997— decrecieron del 63 por 100 en 1973 al 51 por 100 en 1996. Los datos del Reino Unido muestran un declive semejante de la clase media. Las economías de los Estados del bienestar de la Europa continental muestran un menor impacto —en el caso de Italia se produjo incluso un aumento de la clase media—.

Los efectos de la globalización, en definitiva, han conducido a una acentuación de la desigualdad social en la mayoría de los países del Primer Mundo, especialmente en Estados Unidos y el Reino Unido.

> El comercio internacional y los flujos de capital han tendido a redistribuir los ingresos de unos modos que agravan la desigualdad en las naciones industrializadas avanzadas. Los individuos que poseen capital y habilidades muy demandadas pueden disfrutar de los salarios más elevados en este creciente mercado global, mientras que aquellos con menos habilidades deben enfrentarse a una mayor competencia con los trabajadores extranjeros peor pagados (Schoppa, 2002, p. 340).

En otras palabras, la clase media no está sólo disminuyendo, sino que además se polariza entre una mayoría y una minoría que abandona con éxito su posición para pasar a ser nueva élite de la clase media-alta. Se divide entre un reducido contingente de la antigua clase profesional-directiva, que continúa involucrado en la economía nacional y en la sociedad civil, y un destacamento de movilidad descendente que cae hacia la clase baja.

La erosión de la seguridad económica y de los niveles de ingresos relativos de la clase media asalariada y de la trabajadora han acompañado estos fenómenos. Los montos salariales y la contratación de la mano de obra industrial en las economías capitalistas más desarrolladas también se han visto afectados negativamente por la reubicación de la producción en áreas menos favorecidas, donde los niveles de los salarios son más bajos y existe una legislación laboral más débil, y por la práctica que contempla la sustitución del empleo asalariado en los países prósperos por formas no asalariadas, como los trabajos forzados y la esclavitud, en las regiones más pobres. De este modo se ha propiciado una «crisis global del trabajo asalariado» (MacMichael, 1999). La causa fundamental de esta crisis es el inherente ímpetu capitalista en encontrar las oportunidades más efectivas para extraer el valor excedente del trabajo. Ésta continúa siendo la fuerza conductora de la actual expansión global del capitalismo, tal y como lo fue la «mejora» agrícola en la Inglaterra del siglo XVII.

La crisis de la soberanía, el declive del nacionalismo y el proceso de separación del Estado y la nación

Un efecto corolario de la hegemonía política neoliberal y de las élites capitalistas y sus cuadros —*cadres*— (Gill, 1994, 1996) ha consistido en el debilitamiento implícito del principio de soberanía popular, en el que se ha basado el Estado moderno desde el siglo XVIII. El resultado ha sido una crisis de soberanía en el Estado contemporáneo. Esta crisis está directamente relacionada con el debilitamiento del nacionalismo a nivel estatal en los Estados capitalistas de mayor éxito económico y con el auge de los nacionalismos subestatales-étnicos entre los grupos de población más desfavorecidos económicamente y desposeí-

dos de poder político. El éxito en el juego del capitalismo competitivo del libre mercado, con su mentalidad de emulación egoísta y de *el ganador se lo lleva todo*, supone una base cruel y estrecha para una comunidad nacional que excluye a muchos y amenaza con segregar a cualquiera que fracase en contribuir a la competitividad económica nacional. El estrechamiento de la base ideológica de la ciudadanía, acompañado por la reducción de la comunidad social representada por el Estado —mientras que éste como tal recupera un mínimo de poder político-económico en calidad de agente del capital globalizado—, puede considerarse homólogo político e ideológico de la crisis de la sobreproducción. Ésta es la crisis en la cual la expansión de riqueza potencial, a través de la producción para el mercado, coincide con la disminución en la proporción de la población que puede integrarse en la fuerza de trabajo y, así, ganar los medios para consumir los bienes que se producen.

La conclusión de esta crisis de soberanía es la extensa y creciente alienación del sistema político, como se refleja en los bajos índices de participación política en muchos Estados occidentales. Un aparente resultado es el declive del nacionalismo como expresión de solidaridad o *comunidad* entre todos los ciudadanos del Estado, por lo menos en aquellos países como Estados Unidos y el Reino Unido, que han adoptado políticas mercantiles neoliberales. A medida que los gobiernos de Estado se ven forzados o inducidos a adoptar políticas desinflacionistas, como requisito para la supervivencia fiscal, al coste de suprimir los programas sociales para el pleno empleo y el bienestar, los parados y los elementos relativamente desfavorecidos de la población tienen cada vez menos razones para identificarse con el Estado, en cuanto *comunidad* nacional de la que sentirse miembros plenos e iguales. En estas circunstancias, puede esperarse que el nacionalismo pierda su poder para inducir entre las masas desposeídas una lealtad política hacia el Estado.

Las élites globalmente orientadas, que dirigen o influyen intensamente en las políticas de varios Estados contemporáneos y que actúan como mediadores entre el sistema económico global y la economía interna de aquéllos, tienen, entre tanto, poco que decir sobre su identidad como ciudadanos de sus Estados de origen. Su nuevo rol de clase no se funda completamente y sin ambigüedad en los procesos económicos y políticos internos de sus naciones, a diferencia de sus

antiguos compañeros de las burguesías nacionales. Estas élites tienen, pues, una base débil de identificación o de sentido de comunidad nacional con los elementos económicamente improductivos o poco competitivos de la población de su nación, tales como los desempleados, el lumpen que no se puede emplear y otros grupos marginales que lo conforman. Ya no dependen de la legitimación de su poder dentro de un Estado erigido en la afirmación ideológica de representar a todos los ciudadanos de la nación, incluidos los miembros de la burguesía nacionalmente orientados, a la manera en la que Sieyès lo afirmaba del Tercer Estado durante el periodo de la Revolución Francesa. Tienen, pues, poca necesidad de una ideología nacionalista, de un velo imaginario de comunidad, igualdad política y solidaridad colectiva para cubrir las oscuras desigualdades sociales que se forjan con los procesos globales a los que sirven. El nacionalismo a nivel de Estado, al menos en los Estados con más influencia neoliberal, ha tendido, así, a volverse cada vez más discutible, tanto en los países con éxitos económicos del Primer Mundo como también, por motivos complementarios, en otras regiones. Bajo estas circunstancias históricas modificadas, en los grandes países capitalistas el nacionalismo se ha convertido, cada vez más, en el último recurso expresivo utilizado por los perdedores sociales y los grupos marginales para hacer un llamamiento al Estado frente al empeoramiento de sus situaciones de marginación o, de algún modo, desfavorecidas (Turner, 1999).

Entre tanto, los esfuerzos de los alienados ciudadanos por crear nuevos vehículos para sus valores sociales y cívicos, fuera de la estructura política formal, han conducido a una gran multiplicación de Nuevos Movimientos Sociales —NMS—. Estos NMS incluyen no sólo movimientos nacionalistas étnicos y otros dirigidos a cuestiones de *identidad*, sino también a los comprometidos con valores universales y temas de *calidad de vida*, como los derechos humanos y la defensa del medio ambiente. Sugiero que estos movimientos surgen directamente de la búsqueda por parte de los ciudadanos alienados de las formas de acción cívica y política acordes con unos valores sociales que sienten que ya no pueden realizar mediante las estructuras políticas institucionales de sus Estados-nación. Los NMS proporcionan bases para oponerse y resistir críticamente a la política y economía de los Estados y del capital global. Han aprendido a cooperar a escala global, en mayor medida, y sobre todo mediante la formación de alian-

zas temporales que Keck ha denominado «redes de orientación temática» (Keck y Sickkink, 1998). Hasta cierto punto, los NMS representan algo parecido a una némesis transnacional que el sistema capitalista global y sus regímenes de Estado, igual que las corporaciones participantes, han alzado contra sí mismos.

Tendencias emergentes contradictorias

Tres tendencias contradictorias surgen de la coyuntura de las relaciones económicas políticas y de clase que ya he descrito. La primera es la contradicción en la política desinflacionista que el Estado se ve obligado a adoptar tanto por los requerimientos de los mercados financieros globales y del comercio transnacional como por las políticas sociales domésticas —pleno empleo, bienestar social—, que engloban sus obligaciones bajo el compromiso de clase o contrato social posterior a la Segunda Guerra Mundial. El incumplimiento del contrato por parte del Estado amenaza con minar su legitimidad ante los ojos de los ciudadanos y, por lo tanto, su habilidad política para implementar políticas en beneficio del capital global, que son las responsables del problema desde el principio. Una segunda contradicción —más aguda en Estados Unidos y el Reino Unido que en la Europa continental— surge del énfasis en expandir la economía de consumo a través del incremento del poder de compra del trabajador y de las clases medias, mientras se aparta al Estado en la medida de lo posible de la regulación del capital, en sus dos formas: la productiva y la financiera. Esto se reduce a incrementar la capacidad de los consumidores para producir sus identidades y estilos de vida propios, mientras va disminuyendo su poder político colectivo sobre el capital, incluyendo las decisiones sobre lo que se produce, el daño al medio ambiente, etc.

La sugerencia según la cual el consumismo pudiera ser una característica contradictoria de la sociedad capitalista contemporánea necesita de una detallada explicación. Ohmae calculó en 1990 que había unos 600.000.000 de consumidores relativamente ricos entre la clase media de Europa, Japón y Norteamérica, que colectivamente conforman el mayor bloque de poder adquisitivo en la economía mundial actual (Ohmae, 1990). Para los miembros de este bloque, el enor-

me incremento de la capacidad de compra, que han recibido mediante la gigantesca multiplicación del trabajo profesional y asalariado desde la Segunda Guerra Mundial, y también el gran aumento del mercado de bienes de consumo han sido una importante fuente de movilidad social y de fortalecimiento de su identidad personal y de sus estilos de vida: en suma, de su capacitación de poder. El consumismo en una escalada sin precedentes ha significado, en otras palabras, una gran expansión del poder de producción personal: la habilidad para crear identidad propia, generar un estilo de vida individual y grupal y conseguir valores sociales y personales. Este incremento de la capacidad de producción propia, sin embargo, ha llegado, especialmente en Estados Unidos y el Reino Unido, a costa de una disminución del poder político y social para influir en las condiciones y relaciones productivas, incluyendo no sólo las condiciones de trabajo, la estabilidad laboral y los beneficios, sino también los efectos medioambientales y sociales de las políticas corporativas. Por ejemplo, el capital privado retiene un control virtualmente ilimitado sobre las decisiones de reacomodar la producción, embarcarse en la sustitución de empleo a expensas del salario de los trabajadores y de los empleados asalariados, cerrar o reorganizar procesos productivos o de marketing y centralizar y amalgamar operaciones corporativas. Estos efectos se han ampliado con el declive de los poderes reguladores de los Estados, lo que es resultante de la primera tendencia contradictoria, con la consecuencia de que las clases medias y trabajadoras son cada vez menos capaces de mirar hacia el Estado como un aliado para frenar el comportamiento del capital privado que incumba a su bienestar.

Una de las consecuencias de esta contradictoria combinación entre el crecimiento y la disminución del poder ha sido el enorme incremento numérico, de tamaño y variedad de los Nuevos Movimientos Sociales —NMS— y las Organizaciones No Gubernamentales —ONG—, en las que mayoritariamente militan miembros de la clase media nacional con el apoyo creciente del trabajo organizado. Estos movimientos típicamente apelan, más allá del Estado, a principios universales de ecología, filantropía o derechos humanos para legitimar sus esfuerzos en desafiar y resistir los abusos de corporaciones, gobiernos y agencias de desarrollo multilaterales que trabajan en colaboración con el capital privado. Los NMS encuentran en la hegemonía de la clase profesional dirigente un arsenal donde se acumulan capacidad de compra,

habilidades técnicas y acceso a las redes de comunicación, para desafiar la disminución del poder y los efectos de la ruptura de los estilos de vida que el capital y las políticas del Estado han creado para satisfacer sus necesidades.

Una tercera tendencia contradictoria consiste en la crisis crónica de sobreproducción, que, por supuesto, no es algo nuevo sino una característica intrínseca a la competitiva producción en masa no regulada y que actúa para reforzar las otras dos contradicciones por nuevos caminos. Conforme el sistema económico transnacional crece y se hace más complejo, hasta el punto de convertirse en base efectiva para una presión corporativa sobre las políticas económicas y reguladoras del Estado, también adquiere algunas de las acosadoras contradicciones de las economías capitalistas a nivel estatal. La crisis crónica de sobreproducción resulta ahora un límite estructural del sistema global como un todo. A medida que el trabajo se vuelve aún más productivo bajo la presión de la competencia global, se necesitan proporcionalmente menos trabajadores para producir mayores cantidades de artículos con el resultado de que un porcentaje cada vez superior de la población mundial está siendo excluido de la oportunidad de consumir las crecientes cantidades de bienes y servicios. El mercado de bienes, por lo tanto, tiende a contraerse mientras el suministro continúa expandiéndose. Greider ha destacado que las tendencias a la superproducción son inherentes a la dinámica de la globalización (Greider, 1997, pp. 45, 220-221, 233, 421).

Esta contradicción limitante actúa como bucle de retroalimentación, reforzando sus propios efectos en diferentes ámbitos del sistema: en el nivel del sistema transnacional como un todo y en el plano de los sistemas económico-políticos internos de las economías estatales que lo integran. La necesidad de las economías nacionales de permanecer competitivas bajo las condiciones globales deviene una presión efectiva para el desmantelamiento de los compromisos de clase del Estado de bienestar. Entre tanto, y correlativamente, en los países favorecidos, los trabajadores mejor pagados de la población original del Estado son reemplazados por mano de obra migrante menos remunerada, proveniente de las regiones pobres, y las operaciones productivas exportables se trasladan fuera de sus territorios hacia áreas de empleo barato. El resultado es una polarización de las retribuciones de clase y de las condiciones sociales, cada vez menos mediadas por las políticas esta-

tales de bienestar. Ello intensifica la presión en el conflicto de clase. En el nivel de las relaciones transnacionales se reproduce el mismo patrón por la ampliación del abismo entre las economías capitalistas más favorecidas, exportadoras netas de capital, y los entramados económicos estatales, relativamente poco fructíferos. Éstos no pueden responder a las necesidades económicas de sus poblaciones y, por tanto, se vuelven exportadores netos de mano de obra, alimentando las competitivas demandas de las economías más ricas en capital de trabajadores cada día más baratos.

El Estado, por consiguiente, no se está marchitando bajo el impacto de la globalización, sino que pierde parte de sus cometidos y poderes históricos mientras asume otros. Si partimos, como debe hacerse, desde el reconocimiento de que mercado y Estado son instituciones históricamente interdependientes y no mutuamente distintas, ni entidades sin relación, es posible entender el proyecto de globalización tal y como es. No se trata de un intento de deshacerse del Estado, de hacerlo irrelevante, sino de un empeño por cambiar los términos de la interdependencia política de ambos. Por consiguiente, el Estado se encuentra cada vez más forzado a cambiar su política, desde la regulación de la economía nacional hasta la gestión del sistema económico global en cooperación con otros Estados, mientras renuncia al poder de proteger a la sociedad nacional de los efectos de sus necesidades (MacMichael, 2000). La cuestión, pues, no es si el Estado debe o no ser conducido hacia alguna forma de interacción con el mercado, conforme suelen enmarcar el tema los defensores de la regulación de la economía por el Estado y los neoliberales defensores del *libre mercado* global, respectivamente. Estado y mercado están ya interpenetrados y son interdependientes: la única cuestión, según expresa Humpty-Dumpty, es cuál de ellos ha de ser el jefe (Carroll, 1896, cap. 6).

Este asunto se vuelve más complejo y urgente por ciertas características inherentes al desarrollo de los mercados globales de capital, especialmente al comercio financiero ahora en progreso. En la línea que Fernando Coronil ha observado, los mercados globales de capital se han vuelto cada vez más abstractos y homogéneos en tres sentidos que se refuerzan mutuamente. En primer lugar, están incrementando su interés por las transacciones financieras separadas del comercio de mercancías reales. En palabras de un artículo publicado en *The New York Times*: «La economía global ya no está dominada

por el comercio de coches, de acero y trigo, sino por el comercio en acciones, bonos y divisas» (NYT, febrero de 1999; cit. en Coronil, 2000, p. 366).

La abstracción de los valores financieros desde el intercambio de mercancías reales ha sido acompañada por un segundo tipo de idealización: la homogeneización y descomposición de la mercancía en sí misma en aspectos abstractos de su propio valor. Coronil apunta la tendencia racionalista del mercado neoliberal a tratar todas las formas de riqueza como capital, incluido el potencial humano para la producción; esto es, portadoras valor en sí mismas en cuanto contribuyan a la expansión de la riqueza (Coronil, 2000, p. 365). Coronil llama a esto «la transmaterialización de la riqueza», lo que significa la transfiguración de la riqueza material mediante la —siempre más abstracta— mercantilización de sus elementos a través del tiempo y del espacio. Según sugiere, cada vez más frecuentemente los inversores y banqueros tratan la riqueza no como mercancías tangibles sino en tanto riesgos asumidos sobre ellas, es decir, como derivados (Ramo, 1998, p. 75; cit. en Coronil, 2000, p. 367). Los derivados han crecido exponencialmente: en 1997 fueron comercializados por valor de 360 trillones de dólares, una suma equivalente a una docena de veces el tamaño de la economía global entera (Coronil, 2000, p. 366). Esta riqueza es además abstraída en un tercer sentido: a medida que los mercados de capital nacional se funden en mercados de capital global, la riqueza de las transacciones se hace independiente de las economías naturales de los Estados y las regiones reales: en dos palabras, sin Estado (Coronil, 2000, p. 366). En términos políticos, el efecto de estas formas interdependientes de abstracción y homogeneización es traer consigo otro modo de idealización: sustraer el mercado financiero y los mercados de capital globales de cualquier control ejercido por los Estados o las agencias políticas nacionales.

Conciencia social. De los viejos a los nuevos cronotopos

Estas tendencias contradictorias configuran la base de las diferentes formaciones de la conciencia social que emergen durante el periodo de globalización no regulada, desde principios de los setenta hasta el

presente. En la perspectiva ideológica del clásico nacionalismo burgués, el Estado fue la organización que lideró la asimilación de los ciudadanos a la comunidad nacional homogénea. Diferencias de clase, región y/o cultura fueron entendidas como estigmas de una incompleta asimilación a la comunidad nacional. El proyecto burgués de la formación del Estado nacional, por tanto, asumió la forma espacio-temporal de un proceso lineal de progresiva asimilación de la diferencia en los límites espaciales del territorio estatal. Con la sustitución de la hegemonía del mercado por la del nacionalismo, sin embargo, la asimilación de la diversidad como proceso lineal diacrónico ha dado paso a la visión del *pluralismo sincrónico*, en el que las diferencias de identidad marcadas por la cultura son igualmente valoradas. El mercado global no tiene la perspectiva estructural de un Estado. Desde su ventajoso punto —el globo— todos los individuos y grupos son iguales: todos son consumidores y productores. Sus identidades específicas culturales, lingüísticas o nacionales son irrelevantes. Todas las diferencias, y todas las identidades, son iguales y coexisten en el mismo momento del tiempo presente. No es de interés la asimilación de una persona o un grupo de una cultura distinta a la comunidad culturalmente diferente de otro grupo o nación. Las mismas leyes universales del mercado se aplican igual y simultáneamente a uno y a todos.

En la perspectiva del *pluralismo sincrónico*, la diferencia, en lugar de la homogeneidad que promulgaba la identidad nacional unificada, se ha convertido en el punto de partida ideológico de la nueva conciencia social —políticas de identidad, multiculturalismo, etc.—. Bajo los auspicios de la nueva hegemonía del mercado, el pluralismo identitario se ha vuelto, a su vez, positivamente valorado como un fin en sí mismo en sociedades consumistas, dedicadas a la realización de la identidad personal y de la diferencia colectiva. Con el eclipse de la *asimilación* —o, por lo menos, de la represión de la diferencia— como un carácter esencial y una misión de la nación, el *progreso* y la concepción del tiempo histórico, en cuanto proceso lineal de consolidación social dentro del marco espacial de los límites del Estado, perdieron sus estatus dominantes como categorías conformadoras de la conciencia social en las sociedades capitalistas más desarrolladas.

La visión de la sociedad como un pluralismo de diferencias iguales es una mirada estática, sin lugar para la asimilación directa o la transformación de ninguna identidad, colectiva o individual, en otra. El

pluralismo sincrónico, de esta manera, reemplaza al asimilacionismo diacrónico —progreso— del moderno Estado-nación. Es la nueva forma de conciencia social —el *cronotopo*, usando la adecuada expresión de Bakhtin (Bakhtin, 1981)—, de consumismo y de clases que construyen sus identidades sociales principalmente en torno a esta visión.

Espacio y tiempo toman nuevos significados y formas. En la sociedad pluralista sincrónica de las diferencias iguales no puede haber centro y, consecuentemente, no son posibles ningún límite ni ninguna periferia, en el sentido de un punto en el que la diversidad comienza a ser devaluada como extraña o *subdesarrollada.* Donde todos los estilos e identidades culturales son igualmente válidos y existentes en sí mismos sincrónicamente, no puede haber dinámicas sistémicas o infraestructuras más *profundas*, ni causas o constreñimientos subyacentes, sino sólo un patrón superficial de signos contrastantes de la diferencia. Sincronía como pluralismo no implica un mundo estático o de enclaves espaciales fijos, sino un universo de movimientos aleatorios y de discursos que circulan libremente, donde los *flujos* son reversibles. Sin una dirección temporal constante, ellos no se convierten en cambios estructuralmente consecuentes.

Llevada al extremo, la perspectiva de los *flujos*, entendida como movimiento espacial aleatorio, converge, en el pensamiento de algunos analistas, con la noción de «compresión espacio-tiempo» avanzada por el geógrafo David Harvey (Harvey, 1989). De acuerdo con este concepto, un tipo de sincronicidad ha sido creado por el desarrollo de la nueva tecnología de las comunicaciones, de la transferencia de información y del transporte rápido, que ha neutralizado la significación del espacio y del tiempo como obstáculos materiales para la interacción social y la comunicación instantánea. En lugar del espacio y del tiempo *material*, las nuevas tecnologías han hecho posible el surgimiento del tiempo y del espacio *real* o virtual como dimensiones privilegiadas del intercambio económico e ideológico, suplantando las arcaicas características de los parámetros sociales espaciales y temporales: límites, lugares específicos, y las distintas identidades sociales y culturales asociadas a ellos.

Sin discutir la importancia de las nuevas tecnologías de transferencia de información y de las transacciones monetarias instantáneas en la construcción de circuitos financieros de capitalismo transnacional, debo insistir, sin embargo, en que los logros tecnológicos de cer-

cana simultaneidad de los tráficos individuales no implican, lógica o pragmáticamente, un tiempo histórico que se percibe como más corto ni la caída de la concepción lineal temporal del progreso, encarnada en la noción nacionalista de la misión asimilacionista del Estado-nación. En este nivel de conciencia social, las explicaciones de los cambios en los conceptos de espacio-tiempo deben buscarse en los fenómenos macrosociales: específicamente en modificaciones en el estatus hegemónico y en las relaciones políticas de las clases sociales, tales como las involucradas en la transformación contemporánea del Estado-nación. En esta conexión sugiero que los cambios fundamentales en la conciencia social, que he descrito, pueden ser entendidos como partes integrantes del desarrollo de nuevos esquemas de hegemonía, unidad y oposición entre segmentos polarizados de la clase media y elementos de la clase trabajadora y grupos sociales marginados.

La pérdida de su plan histórico hegemónico, en el sentido francés sieyesiano de una identificación privilegiada con la nación, ha dejado a la clase media nacional sin otro proyecto que el consumo individual de bienes como instrumento de producción de la identidad social personal. Esto, junto con el carácter individual del trabajo directivo y profesional —actividad definitoria del segmento dirigente-profesional de la clase media— explica la condición individualista de la conciencia social de los miembros contemporáneos de esta clase. Eso, a su vez, unido a la ruptura del trabajo profesional y directivo respecto a su implicación directa en la producción económica, aclara el enfoque de la perspectiva de la clase profesional-dirigente en el proceso de circulación y consumo en el mercado, en abstracción de la producción y de las explotadoras relaciones productivas (Ehrenreich y Ehrenreich, 1979; Pfeil, 1990). La combinación de estas características de la perspectiva de clase deja a la clase media, en general, y a la profesional-directiva, en particular, sin una relación política o ideológica coherente con la sociedad como un todo. La visión social del *pluralismo sincrónico* no depara profundidad, centro, límites y base para una relación con cualquier forma de realidad social más allá de las cambiantes identidades construidas por el consumo y, por tanto, no brinda estructura. Ofrece, simplemente, posmodernismo.

Las nuevas élites globalmente orientadas y los ideólogos neoliberales que engrosan sus filas han producido, además, como agentes

del capital global, una forma de conciencia social específica para su proyecto y perspectiva propios. El neoliberalismo se originó sobre la sustitución del mercado por el Estado-nación, como marco hegemónico, ideológico y político-económico para una sociedad política a nivel estatal y transnacional. En la ideología neoliberal, el mercado global no se concibe tanto como un producto histórico, sino en cuanto manifestación de la esencia transhistórica de la existencia social, cuya epifanía material, como la estructura gobernante de las relaciones económicas y políticas, marca, así, el fin de la historia. De este modo, nos encontramos asimismo con una visión ideológica *sincrónica.* También es *pluralista*, tanto en el sentido positivo de su énfasis sobre las actividades individualistas de consumo y acumulación, en abstracción de la interferencia gubernamental, como en el aspecto negativo de que resulta indiferente a las nociones asimilacionistas de la comunidad nacional homogénea. La visión neoliberal es, por lo tanto, compatible con el *pluralismo sincrónico* del emergente *cronoto*po de la conciencia social de la clase media nacional. Esto presupone la pérdida del nexo del Estado y la nación; la eliminación de la nación y de la soberanía nacional y, junto a ello, la liquidación del proyecto de hegemonía de la clase media cuyo vehículo fue el nacionalismo a nivel estatal. Se desearía además, según esta perspectiva, reducir el papel del Estado al rol de árbitro, coordinador e impulsor de relaciones entre entidades mutuamente discretas y autónomas —en su caso, capitales privados—, en vez de hacerlo entre los diferentes grupos e identidades culturales de la visión pluralista de la clase media nacional. No hay preocupación por ninguna visión totalizante de la *sociedad*. A diferencia del *pluralismo sincrónico* de la clase media nacional, con su visión de los movimientos aleatorios y reversibles, la mirada neoliberal reconoce un flujo unidireccional de capital y riqueza hacia los dueños corporativos privados del primero, lo que crea una creciente polarización vertical de la sociedad entre ricos y pobres, dominantes y dominados. Esta visión de cambio cuantitativo dentro de los límites del estaticismo cualitativo y estructural define el proyecto clasista —y actual hegemonía ideológica— de la élite de los segmentos de clase identificados con el capital global.

La dialéctica del espacio y del lugar. La persistencia de lo local y la importancia de la territorialidad para los pueblos indígenas *versus* el asalto posmodernista a la *metafísica del lugar*

La perspectiva de tiempo del más viejo *cronotopo* modernista del progreso evolucionista fue proyectada en términos espaciales como la relación entre los progresivos centros capitalistas metropolitanos y las, relativamente atrasadas, periferias coloniales. Según Fabian y otros que han analizado este *cronotopo*, la distancia espacial respecto a los centros metropolitanos fue equiparada con la regresión temporal en el pasado evolucionista cultural. Con la caída y la transformación de la dimensión temporal de este *cronotopo*, su dimensión espacial ha dado lugar, también, a una nueva visión del espacio social. En el nuevo *cronotopo* del *pluralismo sincrónico*, la vieja distinción entre centro y periferia tiende a ser reemplazada por una nueva articulación de lugares y espacios en la que algunos elementos de la vieja periferia se entremezclan con los viejos centros metropolitanos, y éstos se fragmentan en elementos relativamente centrales y periféricos. Los *centros* de economía global, las *ciudades mundiales*, descritas por Sassen y otros, dejan de estar principalmente asociadas con los Estados y sus territorios y pasan cada vez más a identificarse con sus funciones en la economía global. Los movimientos de trabajo y capital entre áreas relativamente desarrolladas y subdesarrolladas se vuelven más importantes, dando lugar a una conciencia del mundo —o, al menos, gran parte del mundo— como un todo, un sistema económico integral —y, por lo tanto, sincrónico—. Ya no se trata de una relación transformadora de las regiones periféricas (relativamente atrasadas) en metrópolis (comparativamente avanzadas), esa perspectiva de la histórica transformación del primitivo pasado en el presente capitalismo civilizado que continúa ofreciendo el escenario evolucionista.

En años recientes, un influyente grupo de escritores, la mayoría de ellos provenientes de los Estudios Culturales y de la Antropología, ha intentado interpretar este nuevo orden espacial en términos que niegan la continua relevancia de los lugares específicos y los límites territoriales. Pensadores de este grupo, a los que podemos llamar *transnacionalistas*, han argumentado que los incrementos en las transacciones económicas, comunicaciones y movimientos de todo tipo a

través de las fronteras estatales han minado el control de los Estados e incluso de las pequeñas unidades, como es el caso de las comunidades locales, sobre sus límites y procesos, hasta tal punto que han hecho irrelevantes no sólo el marco político del Estado, sino también todas las formas de espacio social existentes hasta ahora, articuladas por divisiones fijas y locaciones, relaciones entre centro y periferia, etc. En su lugar, se afirma que un nuevo espacio virtual de flujos, puntos constantemente cambiantes, hiperespacio electrónico y comunidades virtuales sin ataduras territoriales fijas, en suma, una suerte de movimiento heraclíteo sin estructura ni direcciones fijas, ha adoptado la forma geográfica del sistema global. Me tomaré algún tiempo para explicar estas ideas, ya que esta visión *transnacionalista* de la naturaleza del espacio social bajo las direcciones de la globalización apunta a los mismos fenómenos que he intentado subsumir en el nuevo *cronotopo* de *pluralismo sincrónico*, pero llega a diferentes conclusiones tanto sobre la naturaleza de los fenómenos como acerca de sus implicaciones políticas e ideológicas.

El transnacionalismo como antisistemática posmodernista

Los escritores *transnacionalistas* sostienen que el advenimiento del nuevo espacio transnacional marca una ruptura cualitativa respecto a las viejas formas de geografía sociológica y, en algunos casos extremos, implícita o explícitamente, del capitalismo, al menos según estaba organizado en las fases anteriores de su desarrollo. Más en general han argumentado que el advenimiento del nuevo espacio globalizado constituye una ruptura con formas previas de organización social y política, tales como el Estado, las sociedades tradicionales y las comunidades locales, porque están —estaban— basadas en el anticuado principio de «isomorfismo entre persona, lugar y cultura» o, en otras palabras, en la identificación de sistemas sociales y culturales con territorios limitados (Gupta y Ferguson, 1992). Algunos escritores de este grupo afirman, además, que las teorías sociales y culturales previamente existentes, como las de la antropología, de Marx y de la ciencia política, están igualmente basadas en esa asunción de isomorfismo espacial y, por tanto, son incapaces de tratar con el no-isomórfi-

co y espacialmente disociado sistema transnacional. Ellos también se han visto superados por la nueva realidad desterritorializada del sistema transnacional. Una implicación adicional propuesta en algunas obras de autores de este grupo sugiere que el nuevo sistema transnacional no resulta solamente un tipo de estructura diferente, sino que es radicalmente asistemático, y por esta razón no puede ser analizado por teorías sistemáticas. Esta antisistematicidad del *sistema* transnacional —es difícil evitar el término sistema— se deriva de su naturaleza como una confluencia abierta de movimientos a través de fronteras, flujos entre lugares, espacios virtuales, comunicaciones instantáneas en el hiperespacio electrónico, etc. Como apuntaba uno de los líderes de la perspectiva *transnacionalista*: «... nosotros empezamos pensando sobre la configuración de las formas culturales en el mundo de hoy como algo fundamentalmente fractal, es decir, sin límites, estructuras o regularidades euclidianas» (Appadurai, 1990, p. 20).

Aparentemente Appadurai no ha aprendido la lección de la *teoría del caos* que mostraba la existencia de principios ordenantes, subyacentes, en procesos fractales.

La continua importancia de límites, lugares y territorialidad

Aquí se argumenta que las afirmaciones empíricas y las interpretaciones teóricas del *transnacionalismo* están erradas prácticamente en casi todos los puntos importantes. Según apunta Judith Boruchoff, una antropóloga que dirige investigaciones sobre las comunidades migrantes transnacionales mexicanas en México y Estados Unidos, un defecto crítico en el razonamiento *transnacionalista* es que asume que las asociaciones espaciales de los sistemas sociales, políticos y culturales se agotan en la proposición de que están contenidos dentro de límites territoriales y que, por tanto, son necesariamente «isomórficos» con el espacio que definen. No se toman en cuenta, pues, los diferentes modos en los que las personas y los grupos sociales pueden estar ligados a lugares específicos a pesar de no residir en ellos. Según apunta Boruchoff, el abandono físico de un lugar no supone la ruptura de las conexiones sociales y culturales con él. Muestra de eso es el exilio de los israelitas que se sentaron y lloraron a la orilla de las aguas de Ba-

bilonia mientras recordaban a Sión, o los miembros de muchas diásporas contemporáneas y comunidades migrantes transnacionales como aquellas que Boruchoff ha estudiado en Guerrero y Chicago. Los miembros de esas comunidades pueden vivir temporal o permanentemente en un sitio y aun así mantener estrechos vínculos con otro —quizá sus lugares de trabajo y exilio y de origen, respectivamente—. Estas personas, conforme explica Boruchoff (1999), no están «desplazadas» o «desterritorializadas» sino «multiterritorializadas»: «El fenómeno transnacional y global continúa específicamente dibujado en relación con localidades específicas que siguen dependiendo del proceso de territorialización, aunque hay múltiples procesos dentro de múltiples territorios».

El error en la comprensión *transnacionalista* de las funciones de las fronteras

Una segunda gran tesis de la perspectiva transnacionalista es que el reciente incremento de los flujos de inmigrantes, bienes e información así como de capital financiero por los límites del Estado es *ipso facto* evidencia de que las fronteras se han vuelto ineficaces y que los Estados, cuyos territorios definen éstas, han perdido el poder de controlar o regular el paso a través de ellas. Esta afirmación parece apoyarse en la infantil asunción de que el objetivo de las fronteras es prevenir la entrada y salida, y aislar los territorios contenidos en ellas de relaciones con lo que se sitúa fuera de ellos. Esto malinterpreta la función esencial de los fronteras, que es imponer control sobre el territorio delimitado por ellas y sobre las transacciones entre ese espacio y lo que hay más allá. Las fronteras, en otras palabras, son modos de regular flujos entre espacios sociales más que de aislar unos de otros, y el control de las relaciones a través de estos límites está estrechamente ligado con el ejercicio del control dentro de los territorios. Según muestra el análisis de Boruchoff sobre las múltiples funciones de las divisiones fronterizas entre Estados Unidos y México para el control de la mano de obra migrante y la regulación de los acuerdos comerciales transnacionales como el NAFTA, la frontera funciona para segregar —en el sentido de mantener y reproducir las diferencias complemen-

tarias y de desigualdad— e integrar las partes divididas —estableciendo los términos bajo los cuales cada uno puede cumplir diversas necesidades y metas económicas y políticas nacionales—. Al participar en la producción de distinciones internacionales, la frontera fomenta su propia trascendencia. La autora observa convincentemente: «Es una ironía de las formas societarias transnacionales que la participación de un sistema nacional se vuelva dependiente de la participación simultánea dentro de otro» (Boruchoff, 1999, p. 283).

Esta relación circular entre el flujo transnacional y la diferencia nacional constituye una forma de integración que depende de, y reproduce, una estructurada conexión entre territorios nacionales diversificados. Esta relación en la que Estados Unidos utiliza su superioridad económica para explotar mano de obra mejicana barata en ambos lados de la frontera, mientras México gana inversiones de capital y salarios, está reproducida en diferentes modos en la estructura interna de clase de cada sociedad nacional. Mientras tanto, los pobladores de Guerrero continúan pensándose a sí mismos como mexicanos de Guerrero que viven en Chicago. Ellos colaboran también en los programas del Gobierno mexicano para mantener la participación de los trabajadores mexicanos en su país nativo mediante el envío de las remesas de los inmigrantes en el extranjero hacia sus comunidades de origen. A través de esas remesas y de los programas patrocinados por el Estado, los migrantes consiguen estatus más elevados y una mayor integración en sus comunidades de la que habrían tenido si se hubiesen quedado en éstas, a las que muchos de ellos retornan periódicamente. Según subraya Boruchoff:

> … mucha gente que nació, y continúa reclamando afiliación, en México, en el Estado de Guerrero, y en sitios específicos dentro de él, están «desterritorializados» y «desplazados» de su territorio de origen *sólo* en el sentido de que ya no son habitantes físicos de esos lugares. Ellos no están «desterritorializados» si ese término se refiere a un corte en los lazos existentes entre esas gentes —o más propiamente sistemas sociales— y su territorio. Tampoco están «desplazados», en cuanto tales lugares continúan desempeñando un rol crucial en el reconocimiento de sus emplazamientos sociales y geográficos … El fenómeno transnacional y global está muy específicamente dibujado con referencia a localidades específicas … el fenómeno transnacional y global, pues, continúa dependiendo de procesos de territorialización, pero éstos son *múltiples procesos* que tienen lugar dentro de *múltiples territorios* (Boruchoff, 1999, pp. 29-31).

La importancia de Boruchoff aquí es que nos recuerda que las comunidades migrantes y diaspóricas, que están viviendo fuera de los límites del Estado, no se hallan necesariamente desvinculadas de alianzas con, o de su participación en, sus territorios o Estados de origen, ni tampoco dejan de estar involucradas en los sistemas culturales, políticos y sociales de esos lugares. Comparen esto con las afirmaciones de Appadurai y Hannerz de que tales instancias constituyen una separación de la nación respecto al Estado. Conforme he argumentado anteriormente, tal segregación está sin duda en proceso, pero por razones de dinámica de clase y no por una separación espacial.

El implícito reduccionismo de las teorías transnacionalistas sobre las relaciones espaciales

Una característica llamativa de los argumentos *transnacionalistas* es que, mientras se presentan a sí mismos como alternativas críticas a las teorías reduccionistas —que sostienen que los sistemas sociales y culturales se identifican de modo intrínseco con territorios limitados, cuyas fronteras espaciales están directamente reflejadas por límites normativos, simbólicos o estructurales de las sociedades y culturas asociadas a ellos—, se apoyan en una versión invertida de las mismas tesis reduccionistas y lo hacen en dos sentidos. Revelan un reduccionismo que, irónicamente, replica el que de modo erróneo ellos atribuyen a la antropología social y en general a la teoría social y cultural heredada, al equiparar el desplazamiento físico de un lugar o territorio con la desconexión social o política de él, al identificar los movimientos a través de las fronteras territoriales con la negación de la efectividad político-económica de las mismas y al argumentar que los hechos brutos de los flujos transnacionales globales configuran experiencia subjetiva —por ejemplo, engendrando directamente hibridización de identidades y espacios culturales—. Más aún, al asegurar que los procesos transnacionales contemporáneos y las interconexiones globales constituyen una ruptura cualitativa con un mundo preexistente de limitadas sociedades locales, de comunidades cerradas y culturas correlativamente «inertes», reinscriben en el plano teórico, considerándolo un momento histórico

real, el limitado y territorializado concepto de culturas tradicionales estáticas con el que pretenden romper.

Los *transnacionalistas* también exageran desmesuradamente la novedad de los procesos translocales y su incompatibilidad con culturas locales y unidades político-sociales. Según ha sugerido Jonathan Friedman, el sistema global o, al menos, los sistemas translocales extensos han estado con nosotros desde hace, como poco, cinco milenios (Friedman, 1994). Henwood ha apuntado de forma convincente que la economía mundial, a finales del siglo XIX, estaba prácticamente tan transnacionalmente integrada como en la actualidad (Henwood, 1996), y Sahlins (1996)[3] ha observado correctamente cómo los sistemas transnacionales nunca estuvieron tan limitados como dice el posmodernismo que pretende el modernismo.

Procesos productivos como articulación del lugar y del espacio

El trabajo de Sassen sobre las «ciudades globales» y los requerimientos espaciales de propagación y procesamiento de movimientos globales de varios tipos subraya el hecho fundamental de que la explicación *transnacionalista*, con su abstracción del contexto social y político-económico y su fetichización del *espacio* y de los *flujos* como si fueran fenómenos existentes por sí mismos en un nuevo y extraño reino tecnológico y epistemológico, refleja la gratuita idea de los pensadores de esta escuela sobre las condiciones materiales de producción de las manifestaciones que ellos tan engañosamente describen. En palabras de Sassen:

> … el énfasis en la hipermovilidad, las comunicaciones globales y la neutralización del lugar y la distancia en la explicación —*transnacionalista*— sobre la globalización económica necesitan ser equilibrados con un enfoque sobre el *trabajo* que hay detrás de sus principales funciones, sobre el *proceso de producción* real en las industrias líderes de información, finanzas y servicios especializados y en los *mercados* globales. Esto tiene el efecto de incorporar las facilidades materiales que

3. Conferencia en la Universidad de Chicago.

> subyacen a la globalización y a toda la infraestructura de trabajos que normalmente no se consideran como pertenecientes a la economía global. Ello supera la tendencia de la explicación —*transnacionalista*— a tomar la existencia de un sistema económico global como algo dado, una función del poder de las corporaciones transnacionales y comunicaciones globales.[4]

De un modo más inquietante, el principal *tropo transnacionalista* —la clasificación binaria de las sociedades locales y las culturas como *inertes* y carentes de capacidades dinámicas para la resistencia o el cambio, mientras que toda agencia, dinamismo y acceso al futuro histórico es adscrito al proceso transnacional del sistema global —repite la forma del más etnocéntrico e ideológicamente imperialista *cronotopo* de todos: la visión evolucionista del Occidente dinámico, históricamente innovador y espacialmente expansivo. Éste se presenta como el portador del cambio global progresivo de los *otros*, históricamente inertes, espacialmente cerrados y culturalmente *tradicionales.* El sistema global es Nosotros; las *comunidades locales* son Ellos; el mito de la *ruptura* histórica constituida por el transnacionalismo sitúa a Ellos en el pasado y hace de Nosotros los portadores de la historia.

Es notable también que, salvo escasas excepciones, el *transnacionalismo* no intente explicar las dinámicas internas de tipo social o político de los sistemas sociales antes del, o durante el, impacto de los procesos globales, ni las formas específicas de los procedimientos por los que interactúan las estructuras propias de lo global y lo local. Tampoco hay un representante central del grupo que presente una explicación política y económica seria sobre la génesis y expansión del sistema global o de los procesos económicos contemporáneos globales. Por el contrario, el sistema global es tratado, abstrayéndose de sus aspectos sociológicos, políticos y económicos, como un fenómeno cultural cuyas formas distintivas y consecuencias deben ser vistas en la esfera de lo *imaginario*, como si estuviera hecho a base de significados flotantes que existen y operan independientemente de los agentes sociales y los

4. Las cursivas son de Sassen, salvo las referidas al término *transnacionalista*, que son mías. Para mantener la coherencia con el resto de mi discurso, he usado el término *transnacionalista* entre guiones en sustitución del término empleado por Sassen: *convencional*. Así, explicación *transnacionalista versus* explicación *convencional*.

procesos; en efecto, pues, como una condición natural, un fetiche. Se puede sugerir que todo el proyecto *transnacionalista* —de conversión del análisis de un fenómeno social total, político-económico, cultural e ideológico (el sistema contemporáneo global) en una descripción abstracta de sus formas espaciales y de sus efectos imaginarios— representa un movimiento ideológico bajo el borrón teórico de esos aspectos excluidos de la realidad histórica contemporánea. Naturalizar y legitimar el sistema como una emergencia natural de las fuerzas del mercado es el efecto ideológico del fallo de los *transnacionalistas*, al analizar los modos en los que el orden global, tanto históricamente como en el presente, se produce por actores y fuerzas sociales, actuando dentro de formas recibidas en entramado político-económico del capitalismo mundial. Ésta es la visión de las élites neoliberales que hoy dominan los gobiernos de los Estados y las economías alrededor del mundo.

El efecto político de estos puntos de vista neoimperialistas es desdeñar o desechar la posibilidad de que los pueblos *locales*, por ejemplo, los grupos indígenas o las minorías étnicas, sean capaces de mantener un grado significativo de autonomía social y cultural, o de resistir a la disolución de sus comunidades y territorios por los procesos capitalistas globales. Los pensadores *transnacionalistas* parecen ver el futuro, e incluso la situación actual, de tales pueblos *locales* como una disolución históricamente inevitable —presentada, en términos teóricos, como una apertura de sus *cerradas* comunidades y culturas al mundo global de trabajo migrante y como una imaginaria alternativa de oportunidades vitales, introducidas por los medios transnacionales y por el consumo monetarizado de bienes, complementado por la penetración de sus espacios locales por empresas extractivas financiadas globalmente.

En contraste con tales escenarios *transnacionalistas*, muchos indígenas y otros *pueblos locales*, incluidos los involucrados en la migración de mano de obra, se ven a sí mismos iniciando relaciones limitadas con el capitalismo nacional o global para reproducir sus sistemas de relaciones sociales, valores y sabiduría local, relativamente limitados y asociados al lugar —territorio—. Los grupos indígenas, en particular, tienden a definir sus identidades sociales y culturales en términos de su vínculo con los territorios que ocupan. Muchas sociedades amazónicas, por ejemplo, entre las que los kaya-

pó representan el paradigma de mayor éxito, se han visto envueltas en luchas para mantener o defender el lugar donde viven y la tierra sobre la que subsisten. Y es que son conscientes de que el mantenimiento de la integridad física de su base de subsistencia territorial resulta el mejor medio para ser capaces de retener el control de sus comunidades y de continuar viviendo de acuerdo con sus propios valores y sistemas sociales. Esos grupos han luchado para establecer límites legalmente admitidos a sus territorios, como consecuencia de haber ganado el reconocimiento estatal de sus tierras como reservas. Antes y después de la demarcación de las reservas, grupos como los kayapó han patrullado sus fronteras con unidades armadas para prevenir la invasión de asentamientos o de individuos que ejercen actividades extractivas —leñadores, mineros o recolectores de especies animales y de aves en peligro— (Turner, 1993a). Éstas no son acciones de los geógrafos sociales *modernistas* o de antropólogos mistificados por la «metafísica del lugar», utilizando la expresión de Gupta y Ferguson. Son luchas a vida o muerte de los miembros de las comunidades sociales que saben que la pérdida de los *lugares* en los que están situados sus hogares y aldeas, de los *espacios* limitados que comprenden sus bases territoriales y los recursos de los que dependen para sobrevivir, supondría su disolución social y, probablemente, su extinción cultural.

Es indicativa de las contradicciones políticas de la posición *transnacionalista* la evidente incomodidad de Ferguson y Gupta en su manifiesto *transnacionalista* «Beyond Culture» ante la posibilidad de que los pueblos locales sean capaces de actuar como *agentes* en la apropiación de las ofrendas de la economía cultural global:

> … El reciente trabajo en estudios culturales[5] ha enfatizado los peligros de reducir la recepción de la producción cultural multinacional al pasivo acto del consumo, sin dejar lugar para la creación activa de los agentes de disyuntivas y dislocaciones… Sin embargo, en la misma medida, nos preocupamos por el peligro opuesto de la *celebración* de la inventiva de aquellos consumidores de la industria cultural —especialmente en la periferia—,[6] quienes elaboran algo bastante distinto a

5. Entiendo que estos estudios no son de antropología.
6. Me pregunto por qué especialmente en la periferia.

> partir de los productos comercializados para ellos … a veces en una dirección que promueve la resistencia en lugar de la conformidad. El peligro aquí es la tentación de usar ejemplos sueltos de flujos culturales, que calan desde la periferia a los principales centros de la industria cultural como una forma de desdeñar la «gran narrativa» del capitalismo … y, de esta forma, evitar los poderosos temas políticos asociados con la hegemonía global occidental (Gupta y Ferguson, 1992, p. 19).

Gupta y Ferguson encuentran claramente inaceptable la eventualidad de que la «gran narrativa» de la hegemonía occidental y del capitalismo global pueda no ser todopoderosa y de que, incluso, pueblos «periféricos» sean capaces de retener la cohesión social y la independencia cultural necesarias para tratar con el sistema global en sus propios términos —de ahí su tendenciosa retórica—. Éste es un punto revelador de su argumento, donde se muestran con más claridad sus asunciones sobre el carácter insuperable de la hegemonía occidental, la naturaleza irresistible del capitalismo global y la falta de agencia efectiva por parte de los pueblos no occidentales —y cuanto menos occidentales más «periféricos», y más fuertemente debe insistirse sobre esto— que ellos aparentemente desprecian. Admitir que los pueblos «periféricos» y otros pueden retener sus fronteras y comunidades locales como «lugares» duraderos frente a los «flujos» del capitalismo global sería también, en efecto, aceptar que su argumento básico carece de fundamento. Ellos necesitan, precisamente, negar los «poderosos temas políticos» planteados por la realidad de que los pueblos, *especialmente en la periferia*, pueden actuar como agentes, ya sea por la apropiación de productos y formas culturales, o resistiendo a la expropiación física que emana de los «centros» globales. Es evocador de la confusión política y teórica de su posición que justifiquen su evasión de este «poderoso tema político» —y antropológico— con una engañosa apelación a su sentido de la responsabilidad de *no* evitar «los temas asociados con la hegemonía occidental», que resulta concretamente lo que han hecho en el pasaje arriba citado.

De las contradicciones a la conciencia y a la acción política. La contradicción final y la lucha por la producción

James O'Connor y sus compañeros colaboradores en la revista *Capitalism*, *Nature*, *Socialism* han intentado desarrollar un «marxismo ecológico», que extiende el análisis de Marx sobre las contradictorias bases de las relaciones capitalistas de producción de mercancías hasta «la segunda contradicción del capitalismo», lo que definen como la progresiva destrucción por el capitalismo de sus propias condiciones de existencia. Estas condiciones son esencialmente tres: naturaleza externa, poder de trabajo —la producción de la persona social como trabajador productivo— y espacio social —la infraestructura y la organización espacial de la interrelación social— (O'Connor, 1998, pp. 158-186). Puede decirse, pues, que ésta puede ser no sólo la segunda sino la última contradicción del capitalismo. Debido a su preocupación por los aspectos extraeconómicos de producción —la producción humana de seres humanos, el medio ambiente construido y otras características infraestructurales como las facilidades de transporte y comunicación— y los impactos antrópicos sobre la regeneración de la naturaleza, la formulación de O'Connor une aspectos de la crítica antropológica del capitalismo y de los acercamientos *trans-nacionalistas* a la «metafísica del lugar», presentada anteriormente, con un enfoque marxista de la globalización y de las políticas de los nuevos movimientos sociales, a los que me remitiré para concluir.

La globalización no sólo no ha eliminado la relevancia práctica, política e ideológica de los *lugares* y la *localidad*, sino que ha creado además ciertas aperturas limitadas para la acción política local y la autoafirmación cultural. Muchos movimientos indígenas contemporáneos han aprovechado el escaparate de oportunidad ideológica y política creada por el nuevo *cronotopo* del *pluralismo sincrónico* que la globalización difundió al desplazar el marco ideológico de referencia del Estado-nación al mercado global. Esto ha traído como consecuencia el reemplazo del *cronotopo* modernista de progreso, al estar limitado por la idea que situaba el Estado-nación como agente de un proceso lineal de *gleichschaultung*, o creación de comunidades nacionales étnica y culturalmente homogéneas. Desde la perspectiva del mercado global, no hay diferencias sociales o culturales privilegiadas, ni carga temporal en las calificaciones de algunos grupos o culturas como

«progresivos» y de otros como «primitivos» o subdesarrollados: no hay justificación, por tanto, para la idea de la misión del Estado-nación como agente de asimilación de diferencias étnicas o culturales en una comunidad nacional homogénea. En términos del mercado, todas las entidades de cualquier ámbito —naciones, grupos y personas—son sólo consumidores o productores potenciales. Los criterios culturalmente específicos por los cuales identifican su individualidad no son relevantes, solamente importa el hecho de que sus diferencias les identifiquen como individuos distintos y, como tales, eventuales jugadores en el juego del mercado universal. Esta perspectiva niveladora puede ser virtualmente liberadora para personas o colectivos cuyas diferencias respecto a los grupos dominantes en sociedades de Estado-nación les estigmaticen como distintos. Según subraya Coronil:

> En contraste con las estrategias occidentalistas de representación que subrayan las diferencias entre Occidente y sus Otros, los discursos de la globalización neoliberal evocan la potencial igualdad y uniformidad de todos los pueblos y culturas … En la medida que esto descentra a Occidente, eclipsa las diferencias entre centros y márgenes, y postula, al menos en principio, la igualdad fundamental entre todas las culturas, la globalización promueve diversidad y representa una forma de universalismo que puede prefigurar su realización plena (2000, p. 9).

La formación de los mercados globales de mercancías y de capital puede, pues, ser vista como soporte político-económico de lo que se ha llamado «política de identidad» y «multiculturalismo» (Turner, 1993, 1999). Coronil, siguiendo a Sassen, Escobar y otros, ha expresado el sentido de la apertura política que ha sido un importante aspecto de estas tendencias:

> En los espacios sociales organizados bajo las condiciones neoliberales, las identidades colectivas están siendo construidas en caminos sin precedentes hasta ahora, mediante una compleja articulación de aquellas fuentes de identificación, tales como religión, territorialidad, raza, clase, etnicidad, género y nacionalidad, pero ahora informadas por los discursos universales de los derechos humanos, derecho internacional, ecología, feminismo, derechos culturales y otros medios de respetar la diferencia dentro de la igualdad (Coronil, 2000, p. 370; citando a Sassen, 1998; Álvarez *et al.*, 1998).

El florecimiento de los Nuevos Movimientos Sociales —NMS— en las últimas tres décadas se ha dibujado sobre algunas de las mismas premisas. Los NMS, con sus miembros pertenecientes mayoritariamente a la clase media, bien pueden ser entendidos como una respuesta a que el capitalismo global contemporáneo se esté acercando de modo contundente y universal hacia «la segunda —y última— contradicción del capitalismo» de O'Connor (O'Connor, 1998). La gran mayoría de los temas abordados por los NMS se refieren a la defensa o reproducción de las condiciones esenciales de la existencia humana, que se encuentran excluidas y socavadas por la producción capitalista y sus ampliaciones en los mercados financieros globales y en otros mercados de capital: naturaleza externa, poder de trabajo —la persona social como agente productivo— e infraestructura social —éstas son las tres categorías de la segunda contradicción de O'Connor—. Ajustándose a las diferencias del contexto, éstos son, también, los aspectos principales de las luchas indígenas por el control y la protección de los recursos naturales, una adecuada atención sanitaria y sus derechos sobre el territorio tradicional (Turner, 1999). En ambos casos el criterio implícito es una visión más amplia de la producción, que incluye la regeneración del medio ambiente natural, de la persona individual y sus relaciones sociales, y de la infraestructura de espacios, lugares y comunidades, esencial para la existencia social. Estos desarrollos de la conciencia social y de la lucha política de algunos ciudadanos de los países capitalistas modernos y miembros de las sociedades indígenas no capitalistas no se muestran sólo paralelos, sino también convergentes. Hasta cierto punto los numerosos y variados planes de los NMS sustituyen el proyecto clasista colectivo de la histórica clase media moderna, a medida que su hegemonía política e ideológica pasa a las nuevas élites neoliberales orientadas hacia el capital global.

Irónicamente, hasta que, y a menos que, algún movimiento transnacional sea capaz de forjar con éxito un marco político viable y capaz de regular el capital global, el elemento central en este conflicto de perspectivas y proyectos de clase sigue siendo el Estado. Al igual que el Estado, actuando de acuerdo con otros Estados forjó los cimientos institucionales del mercado global y del sistema financiero, y perdura como la fuente más factible de los poderes de las agencias reguladoras y de intervención de crisis en los bancos centrales, para

evitar peligros periódicos de colapso monetario y de las finanzas, la acción concertada de los Estados permanece como la base más probable para la imposición de un nuevo orden globalizado, capaz de regular el capital financiero y corporativo con fines políticos y sociales. Para eso haría falta un movimiento político concertado que pudiera retomar el control sobre la acción política del Estado, que actualmente se encuentra bajo la hegemonía neoliberal. Esto, a su vez, requerirá una visión social y política más coherente que aquella que ha sido capaz de producir hasta ahora el conjunto de NMS y movimientos fragmentados de oposición —incluidas las organizaciones de clase.

¿Puede contribuir la antropología con dicha visión unificadora? He argumentado que el común denominador, implícito en los NMS, para la defensa de los derechos humanos y del medio ambiente, la protección al consumidor, el apoyo a los pueblos indígenas y otras muchas causas es la defensa de la capacidad de producción, en el más amplio sentido humano del término, incluyendo la creación de identidad personal y la adquisición de poder para la realización de valores culturales, tales como la generación de bienes materiales y medios de subsistencia. El tema de la construcción de la personalidad humana y del ser social, en este sentido, está en el trasfondo de la contradictoria adquisición de poder de la clase media para la producción propia a través del consumo y de su pérdida de capacidad mediante la consolidación del control, ejercido por el capital, sobre las condiciones de trabajo, producción y marketing de mercancías, que se ha intensificado con la globalización y el desmantelamiento de la capacidad de los Estados para llevar a cabo políticas sociales. La colaboración entre las organizaciones de la clase trabajadora y los movimientos sociales de la clase media podría ser catalizada si cada uno reconociera las implicaciones del otro en la lucha por una parcela de control social sobre la producción y sus aspectos complementarios. Hablamos de la producción de mercancías, personas, vida social y naturaleza —en el sentido de las condiciones ecológicas para la propia reproducción del mundo natural—. La concepción antropológica de la producción como una totalidad humana y social podría contribuir a la construcción de una base ideológica unificada para esa lucha conjunta.

Bibliografía

Abrams, P. (1988), «Notes on the Difficulty of Studying the State», *Journal of Historical Sociology*, I, 1, pp. 58-89.

Álvarez, S. E., *et al.* (1998), *Culture of Politics*, *Politics of Cultures,* Boulder, Westview.

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.

Anderson, P. (1964), «Origins of the Present Crisis», *New Left Review*, 23.

— (1966), «Socialism and Pseudo-Empiricism», *New Left Review*, 35.

— (1968), «Components of the National Culture», *New*, *Left Review*, 50.

— (1987), «The Figures of Descent», *New Left Review*, 161.

Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Bakhtin, M. (1981), *The Dialogical Imagination: Four Essays*, en M. Holquist (ed.), University of Texas Press, Austin.

Block, F. L. (1977), *The Origins of International Economic Disorder: A Study of United States International Monetary Policy from World War II to the Present*, University of California Press, Berkeley.

Boruchoff, J. A. (1999), *Creating Continuity across Borders: Reconfiguring the Spaces of Community*, *State and Culture in Guerrero*, *Mexico and Chicago*, tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Chicago.

Brenner, R. (1977), «The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism», *New, Left Review*, 104.

— (1985), «The Agrarian Roots of European Capitalism», en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds.), *The Brenner Debate*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 323-327.

Carroll, L. C. (1896), *Through the Looking Glass*, Londres (hay trad. cast.: *A través del espejo*, Akal, Madrid, 2003).

Coronil, F. (2000), «Towards a Critique of Globalcentrism: Speculations on Capitalism's Nature», *Public Culture*, 12, 2, pp. 351-374.

Delattre, L. (2000), «Ces Américains contre la mondialisation», *Le Monde*, 19 de abril, pp. 1-17.

Ehrenreich, B., y P. Ehrenreich (1979), «The Professional-Managerial Class», en P. Walker (ed.), *Between Labor and Capital*, South End Press, Boston.

Friedman, J. (1994), *Cultural Identity and Global Process*, Sage, Londres.

Gill, S. (1994), «Structural Changes in the Global Economy: Globalizing Elites and the Emerging World Order», en Y. Sakamoto (ed.), *Global Transformation: Challenges to the State System*, U. N. University Press, Tokyo, pp. 169-199.

— (1996), «Globalization, Democratization and the Politics of Indifference», en J. M. Mittelman (ed.), *Globalization: Critical Reflections*, Lynne Riener, Boulder, pp. 205-227.
Greider, W. (1997), *One World Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*, Simon and Schuster, Nueva York.
Gupta, A., y J. Ferguson (1992), «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, 7, 1, pp. 6-23.
Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford.
Henwood, D. (1996) «Post what?», *Monthly Review*, 48, n.º 4, pp. 1-11.
Hiwatari, N. (2002), «Disinflationary Adjustment: The Link between Economic Globalization and Challenges to Postwar Social Contracts», en O. Zunz *et al.* (eds.), *Social Contracts under Stress: The Middle Classes of America*, *Europe and Japan at the Turn of the Century*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 281-318.
Keck, M., y K. Sikkink (1998), *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Cornell University Press, Ithaca.
Laraña, E., *et al.* (eds.), (1994), *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Temple University Press, Filadelfia.
MacMichael, P. (1999), «The Global Crisis of Wage-Labour», *Studies in Political Economy*, 58, pp. 11-40.
— (2000), «Globalization: Trend or Project? en R. Palan (ed.), *Contemporary Theories of Global Political Economy*, Routledge, Londres.
Miller, D. (1998), *A Theory of Shopping*, Cornell University Press, Ithaca.
Nagengast, C. (1994), «Violence, Terror and the Crisis of the State», *Annual Review of Anthropology*, 23, pp. 109-136.
Nagengast, C., y T. Turner (1997), «Introduction: Universal Human Rights versus Cultural Relativity», *Journal of Anthropological Research*, 53, pp. 269-272.
Nairn, T. (1964a), «The British Political Elite», *New Left Review*, 23.
— (1964b) «The English Working Class», *New Left Review*, 24.
— (1964c) «The Anatomy of the Labour Party», *New Left Review*, 27.
— (1970) «The British Meridian», *New Left Review*, 60.
— (1998) *The Enchanted Class: Britain and its Monarchy*, Londres.
O'Connor, J. (1973), *The Fiscal Crisis of the State*, St. Martin's Press, Nueva York.
— (1998), *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, Guilford, Nueva York.
Offe, C. (1985), «New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics», *Social Research*, 52, pp. 817-868.
Ohmae, K. (1990), *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*, The Free Press, Nueva York.

Pfeil, F. (1990), «Makin' Flippy-Floppy: Postmodernism and the Baby-Boom PMC», en *Another Tale to Tell: Politics and Narrative in Postmodern Culture*, Verso, Londres.

Ramc, J. C. (1998), «The Big Bank Theory: What It Says about the Future of Money», *Time*, 27 de abril, pp. 47-58.

Sassen, S. (1996), *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press, Nueva York.

— (1998), *Globalization and its Discontents*, New Press, Nueva York.

—, «Cracked Casings: Notes Towards an Analytics for Studying Transnational Processes», borrador de trabajo, University of Chicago.

Schoppa, L. (2002), «Globalization and the Squeeze on the Middle Class: Does any Version of the Postwar Social Contract Meet the Challenge?», en O. Zunz *et al.* (eds.), *Social Contracts under Stress: The Middle Classes of America, Europe and Japan at the Turn of the Century*, Russell Sage Foundation, Nueva York, pp. 319-334.

Sieyés, A., y E. J. A. Comte (1972), *Qu'est-ce que le tiers état?*, Drosz, Ginebra, crítica con introducción y notas de Roberto Zapperi.

Thompson, E. P. (1978), «The Peculiarities of the English», en *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, pp. 35-91.

Trouillot, M. R. (2001), «The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind», *Current Anthropology*, 42, 1, pp. 125-138.

Turner, T. (1993a), «The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis: The Case of the Brazilian Kayapo», *Perspectives in Biology and Medicine*, 36, 3, pp. 526-545.

— (1993b), «Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?», *Cultural Anthropology*, 8, 4. Reeditado por D. Goldberg (ed.), 1995, *Multiculturalism: A Reader*, Blackwell, Oxford.

— (1997), «Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics», en C. Nagengast y T. Turner (eds.), *Universal Human Rights versus Cultural Relativity, Journal of Anthropological Research*, 53, 3, número especial, pp. 273-292.

— (1999), «Indigenous and Culturalist Movements in the Contemporary Global Con-juncture», en F. F. del Riego *et al.*, *Las identidades y las tensiones culturales en la modernidad*, VIII Congreso de Antropología. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Santiago de Compostela, pp. 53-72.

—, «Anthropological Activism, Indigenous Peoples and Globalization», en C. Nagengast y C. Vélez-Ibáñez (eds.), *The Scholar as Activist*, Society for Applied Anthropology, Oklahoma City, pp. 83-119.

Weiss, L. (1998), *The Myth of the Powerless State*, Cornell University Press, Ithaca.
Wood, E. M. (1991), *The Pristine Culture of Capitalism*, Verso, Londres.
— (1999), *The Origin of Capitalism*, Monthly Review Press, New York.
Zunz, O., *et al.* (eds.) (2000), *Social Contracts under Stress: The Middle Classes of America, Europe and Japan at the Turn of the Century*, Russell Sage Foundation, Nueva York.

3.
Mutaciones de la ciudadanía*

Aihwa Ong

Resumen

Las mutaciones de la ciudadanía se plasman en un paisaje que cambia sin cesar, determinado por las corrientes de los mercados, las tecnologías y las poblaciones. En la actualidad estamos superando el modelo «ciudadanía frente a apatridia». En primer lugar, los elementos propios de la ciudadanía (derechos, prestaciones sociales, etc.) están experimentando un proceso de desarticulación entre sí y de rearticulación según los criterios universalistas del neoliberalismo y los derechos humanos. Estos «ensamblajes globales» definen zonas de demandas y derechos políticos. En segundo lugar, más que limitarse a un territorio nacional, el espacio del ensamblaje se convierte en un espacio de movilizaciones políticas de diversos grupos en movimiento. Surgen tres configuraciones opuestas. En la zona de la Unión Europea los mercados no regulados y los flujos migratorios cuestionan la ciudadanía liberal. En las zonas asiáticas los extranjeros que demuestran tener aptitudes emprendedoras obtienen derechos y beneficios de ciudadanía. En campamentos de marginados o desplazados la supervivencia pura y dura pasa a ser el terreno de las demandas políticas. Como vemos, existen determinadas constelaciones que configuran los problemas específicos de la vida moderna y sus

* En *Theory, Culture of Society*, SAGE publications, Londres, Thousand Oaks, CA y Nueva Delhi, vol. 23 (2-3), pp. 499-531. Traducción del inglés original de María Enguix.

soluciones, desarticulando y desterritorializando más si cabe ciertos aspectos de la ciudadanía.

Podemos analizar las mutaciones de la ciudadanía a través de las corrientes mundiales y su configuración de nuevos espacios de intrincadas posibilidades. Un paisaje en constante cambio configurado por las corrientes de los mercados, las tecnologías y las poblaciones pone en entredicho el concepto de ciudadanía ligada a un territorio y la idea de un Estado nación (Anderson, 1991 [1983]). Los mercados, las tecnologías y las poblaciones móviles interactúan para configurar unos espacios sociales donde se plasman las mutaciones de la ciudadanía. Hasta ahora los distintos elementos de la ciudadanía (derechos, prestaciones sociales, etc.) iban unidos, pero vemos que empiezan a desarticularse entre sí y a rearticularse según fuerzas y criterios universalistas. En consecuencia, mientras que los derechos políticos dependen en teoría de la pertenencia a un Estado nación, en la práctica las movilizaciones y demandas de los ciudadanos «circunstanciales» en entornos globalizados (al margen de un Estado nación) están generando nuevos derechos.

Las nuevas conexiones entre los elementos propios de la ciudadanía y las formas de movilidad indican que hemos superado la idea de ciudadanía como condición protegida dentro de un Estado nación, y como condición opuesta a la de apatridia (Arendt, 1998 [1958]). Las oposiciones binarias entre ciudadanía y apatridia, y entre territorialidad nacional y su carencia, no resultan útiles para pensar los espacios emergentes y las novedosas combinaciones de las variables globalizadoras y dependientes de situaciones concretas. Por ejemplo, las prácticas estatales basadas en el mercado fragmentan el territorio nacional en zonas de hipercrecimiento. Estos espacios están conectados a redes transnacionales de mercados, tecnología y conocimientos.

Mientras tanto, las discriminaciones estrictas entre nacionales y extranjeros se suprimen en beneficio de la búsqueda de capital humano. Estos modos de gobernanza producen un efecto damero sobre el territorio nacional; el de una soberanía jerarquizada o heterogénea (Ong, 2000). En ciertas esferas y regiones se invierten más recursos políticos que en otras. Mientras tanto, como los derechos y las prestaciones antes asociados al conjunto de los ciudadanos dependen cada vez más de criterios neoliberales, los expatriados emprendedores terminan compartiendo los derechos y beneficios que antes demandaban

exclusivamente los ciudadanos. La diferencia entre tener y no tener una ciudadanía se difumina a medida que la territorialización de los derechos es cuestionada cada vez más por unas demandas desterritorializadas más allá del Estado.

La universalización de los intereses comerciales, las tecnologías y las oenegés se articula con ordenamientos de ciudadanía, que crean nuevas esferas para exigir más recursos al Estado y a instituciones no estatales.

Pensábamos que las distintas dimensiones de la ciudadanía —derechos, prestaciones, un Estado, territorialidad, etc.— estaban más o menos vinculadas, pero comprobamos que algunos de estos componentes se desarticulan entre sí cada vez más y se articulan de nuevo mediante distintas normas universalistas definidas por los mercados, los valores neoliberales o los derechos humanos. Al mismo tiempo, las distintas poblaciones móviles (expatriados, refugiados, trabajadores inmigrantes) pueden exigir derechos y beneficios asociados a la ciudadanía, pese a que muchos de ellos sólo gozan de protecciones limitadas o condicionadas en sus países de origen. Por ende, las (re)combinaciones entre las fuerzas globalizadoras y los elementos «circunstanciales» producen entornos singulares en donde los ciudadanos, los extranjeros y los asilados plantean demandas políticas a través de una pertenencia política preexistente y también basándose en criterios universalistas.

A tenor del panorama de los «ensamblajes globales» cambiantes (Ong y Collier, 2005), los espacios de las mutaciones de la ciudadanía no obedecen a la geografía convencional. El espacio de la ensambladura no es tanto el territorio de un Estado-nación, como la esfera de nuevas movilizaciones y demandas políticas. En zonas emergentes, todo un espectro de poblaciones móviles y excluidas articula derechos y demandas en términos universalistas de criterios neoliberales o derechos humanos. No pueden determinarse a priori los problemas específicos y las soluciones de los distintos regímenes de vida. Por ejemplo, en la zona de la Unión Europea, los mercados no regulados y las corrientes migratorias amenazan las protecciones asociadas a las tradiciones liberales. En regiones emergentes de Asia, la adopción de valores emprendedores ha propiciado que los derechos y los beneficios dependan del rendimiento del individuo en el mercado. En campamentos de marginados o desplazados, la vida misma se convierte en el terreno de las demandas políticas, cuando no de ciudadanía, además

del derecho a la supervivencia. En pocas palabras, en vez de que todos los ciudadanos disfruten de unos derechos unificados de ciudadanía, tenemos un paisaje político cambiante en donde unas poblaciones heterogéneas reclaman distintos derechos y beneficios asociados a la ciudadanía, así como a criterios universalistas de normas neoliberales o derechos humanos.

Bloque comercial y liberalismo político

En Occidente, la Unión Europea ha sido uno de los proyectos más ambiciosos de formar una zona de comercio mediante la unión de varios sistemas de gobierno y varias culturas. Con la rápida expansión del bloque, la imbricación de los intereses comerciales y los derechos políticos ha generado una antigua ambivalencia sobre la erosión de las tradiciones culturales y las reglas liberales asociadas a la ciudadanía europea de posguerra. En la región, las fuerzas comerciales mundiales y los criterios neoliberales han terminado articulando derechos y reglas políticas arraigadas. Por ejemplo, la apertura de los mercados a la mano de obra inmigrante —«trabajadores invitados» y extranjeros ilegales— ha suscitado feroces debates acerca de la integración de diversas comunidades extranjeras. Por una parte, se habla de la necesidad de equilibrar las diversas poblaciones extranjeras de origen no europeo con el imaginario de la civilización europea. Por otra, los movimientos defensores de los derechos humanos hablan de «disgregación» de la ciudadanía en distintos paquetes de derechos y beneficios, para que cada Estado europeo pueda incorporar a su manera a los inmigrantes y a los no ciudadanos. Estos paquetes de beneficios y derechos civiles limitados constituyen, por ende, una forma de ciudadanía parcial, o pertenencia política «posnacional» para los trabajadores inmigrantes (Soysal, 1994). Esta solución política, postulan, puede acomodar la diversidad cultural sin socavar la democracia liberal europea y los principios universales de los derechos civiles del individuo. Pero la ambivalencia permanece, pues el fuerte rechazo a la posible inclusión de la Turquía musulmana en el bloque ha exacerbado la resistencia a que se amplíe la Unión Europea.

En otra dimensión, la coyuntura entre ciudadanía y liberalización de mercados es interpretada en general como una amenaza a lo que Jür-

gen Habermas llamó «logros democráticos de las sociedades europeas»: sistemas integradores de seguridad social, normas sociales relativas a la clase y al género, inversión en servicios sociales públicos, rechazo a la pena de muerte, etcétera. Para afrontar el «déficit democrático» que genera el mercado, Habermas llama a la creación de una Constitución y una esfera pública de alcance europeo que pueda dotar de peso simbólico a la cultura política común apuntalada por las características propias del bienestar europeo (Habermas, 2001). Los votos franceses y holandeses de la primavera de 2005 contra la ratificación de la Constitución europea expresaron poderosamente la primacía de los intereses nacionales sobre la unidad que aportarían las políticas neoliberales. El hecho de que importantes Estados miembros rechazasen la Constitución refleja un sentimiento de los pueblos contrario a la adopción generalizada de criterios mercantilistas, favorable a un fortalecimiento de los regímenes nacionales que preservan elementos de ciudadanía y protección social para sus pueblos. En la actualidad existen serias dudas sobre la viabilidad de una solidaridad europea construida ante todo sobre los principios de la competitividad y la eficacia del mercado.

Zonas de derecho

En contraste con la eurozona, por lo común las regiones asiáticas emergentes son menos ambiguas a la hora de aplicar valores neoliberales en las políticas que determinan la ciudadanía. Estas regiones reconocen que la conexión con redes transnacionales y profesionales de todo el mundo es crucial para impulsarse como centros del capitalismo global. Los itinerarios y las prácticas transnacionales refuerzan la capacidad de profesionales e inversores para negociar espacios nacionales, y el deseo de hallar agentes sociales con talento ha producido cambios en las leyes de inmigración. Las complejas filiaciones de agentes móviles entre la élite permiten una atribución temporal, múltiple y parcial, creando así las condiciones para que las poblaciones expatriadas exijan derechos de ciudadanía.

El concepto de «ciudadanía flexible» describe las maniobras de los sujetos móviles que reaccionan de forma variable y oportunista a las condiciones dinámicas y sin fronteras del mercado. Los mercados

mundiales alientan estas actividades, de modo que «la flexibilidad, la inmigración y los traslados, en vez de hacerse por coacción o suscitar rechazo, se han convertido en algo deseable, por encima de la estabilidad» (Ong, 1999, p. 19). Además, los Estados naciones en busca de extranjeros cualificados que contribuyan a la riqueza reforman las leyes de inmigración para favorecer a los sujetos migrantes de élite. Así, la nueva sinergia entre capitalismo mundial y ciudadanía comercializada crea entornos donde las normas basadas en el mercado articulan las normas de la ciudadanía.

Esta prima para los sujetos flexibles y emprendedores hunde sus raíces en las democracias avanzadas, donde la política había adoptado una racionalidad mercantilista de forma constante. Estas ideas neoliberales se inspiran en la teoría del *Homo economicus* de Frederic von Hayek como figura pragmática forjada en las condiciones efervescentes de la competencia de mercado. La idea de autonomía económica del individuo como el modo más eficaz de distribuir los recursos públicos se adoptó a raíz de las políticas «neoconservadoras» del thatcherismo y la *Reaganomics*.*

Este viraje hacia una tecnología neoliberal de gobierno sostiene que la seguridad de los ciudadanos, su bienestar y su calidad de vida dependen cada vez más de sus capacidades como individuos libres para hacer frente a las inseguridades globalizadas mediante cálculos e inversiones en sus vidas.

Por ejemplo, en la Nueva Britania de Tony Blair los ciudadanos se rigen en general «por la libertad», o por un estímulo para que los sujetos formalmente libres hagan elecciones condicionadas por ellos mismos. Al gobierno ya no le interesa hacerse cargo de cada uno de sus ciudadanos, antes bien, quiere que él o ella actúe como un sujeto libre que se realiza en lo personal y confía en la acción autónoma para afrontar las inseguridades globalizadas. Por lo tanto, hay un cambio fundamental en la ética de la formación del sujeto, o la ética de la ciudadanía, ya que gobernar tiene cada vez menos que ver con la gestión social de la población (biopolítica) y más con el autogobierno individual (eticopolítica) (Rose, 1999). Estas éticas se presentan como una promoción de las distintas capacidades de libertad individual, expre-

* Término compuesto (Reagan + *economics*) creado para describir la política económica del gobierno de Reagan.

sadas tanto en la libertad del ciudadano con respecto a la protección y la orientación del Estado, como en la libertad de elección de un individuo que se supera. En Estados Unidos las prácticas administrativas que rigen las aspiraciones de los sujetos apuntan sobre todo a los pobres, los inmigrantes y los refugiados urbanos, por considerarlos menos capaces de medrar por sí mismos. Pero como los valores neoliberales de flexibilidad, movilidad y espíritu empresarial se convierten en las cualidades ideales de la ciudadanía, también minan los logros democráticos del liberalismo estadounidense basado en los ideales de la igualdad de derechos (Ong, 2003). Las tensiones entre los valores neoliberales de los ciudadanos como agentes económicos y los ideales liberales de los ciudadanos como defensores de la libertad política siguen enturbiando la vida política en Estados Unidos.

Las ideas y las prácticas neoliberales emigran y se adoptan en nuevas zonas de hipercrecimiento. En entornos asiáticos democráticos, socialistas y autoritarios se instiga a los ciudadanos para que sean emprendedores, no sólo para sobrellevar las incertidumbres y los riesgos, sino también para aumentar la «calidad humana» de sus sociedades en general. Así, en entornos del sureste asiático, las éticas neoliberales de la ciudadanía responsable están vinculadas a las obligaciones sociales de construir la nación. En India y Malasia los discursos sobre los «trabajadores con conocimientos» y la «sociedad de la información y el conocimiento» urgen a los ciudadanos a superarse para desarrollar industrias de alta tecnología. En Singapur la acumulación de capital intelectual como obligación de la ciudadanía es un caso extremo. De los ciudadanos comunes se espera que desarrollen nuevas formas de pensar y construyan competencias digitales, mientras que los profesionales se ven forzados a obtener normas de «ciudadanía tecnoemprendedora»; de lo contrario quedan a la zaga de extranjeros más cualificados y emprendedores, y acaban reducidos a ciudadanos de segunda.

En resumen, los valores neoliberales de la autogestión y la iniciativa propia tienen distintas implicaciones para la ciudadanía, según sean sus interacciones con determinados entornos políticos. Mientras que en Gran Bretaña y Estados Unidos la tendencia es centrarse en el ciudadano autónomo y con habilidades técnicas como partícipe de la sociedad civil, en las zonas asiáticas en crecimiento el discurso del ciudadano emprendedor que se supera está asociado a la «sociedad

cívica», o a la creación de la solidaridad nacional. El elemento común es que, en estos entornos diversos, el listón es alto para la mayoría de los ciudadanos. Sobre todo en zonas ultracapitalistas, quienes no pueden escalar todos los peldaños de las destrezas o estar a la altura de las normas de autonomía sufren una marginación creciente como sujetos anormales o amenazantes para la seguridad del entorno globalizado. La articulación de criterios neoliberales y regímenes de ciudadanía independientes de la pertenencia a un Estado-nación debilita la protección de los derechos de ciudadanía y difumina las distinciones políticas entre ciudadanos nacionales y extranjeros con talento.

Frentes de reivindicaciones políticas

Pero la mezcla de oportunismo de mercado y ciudadanía también ha propiciado las condiciones para un mayor activismo político. En los países no democráticos que adoptan políticas de corte mercantilista se abren nuevos frentes para que la gente común reclame justicia, responsabilidad y libertades democráticas. La confluencia de las fuerzas del mercado y las tecnologías digitales ha producido grietas en los intersticios de sociedades muy controladas, creando condiciones que exacerban las demandas democráticas de la gente común.

En las calles

En el sureste asiático las fuerzas conjuntas de la crisis económica y la inestabilidad política de Asia en la década de los noventa propiciaron el florecimiento de los movimientos *reformasi* y de organizaciones no gubernamentales en la configuración de un espacio para la sociedad civil.

En Indonesia, una diversidad de grupos de mujeres, de derechos humanos y pacifistas se unieron para protestar contra la brutalidad del Estado y exigir el final de la corrupción, el nepotismo y el gobierno autocrático. En particular, las violaciones de cientos de mujeres chinas instigadas por el ejército en Indonesia y las palizas en la cárcel al diputado primer ministro de Malasia centraron la atención pública en la violencia estatal contra el cuerpo humano. En las protestas calleje-

ras, las llamadas a las reformas se expresan menos en el lenguaje de los derechos humanos que en la ética de la cultura y la religión. Los discursos sobre los derechos humanos no han servido de mucho en las negociaciones con el Estado, porque el régimen de los derechos humanos se considera algo originario de Occidente y parcial con los países asiáticos. Los grupos de mujeres y las oenegés religiosas presentan el problema de la violencia estatal como violaciones de la dignidad humana, tal como se entienden en términos religiosos locales de compasión, reciprocidad y perdón. En Malasia, la oenegé Sisters-in-Islam ha cobrado fama internacional por su capacidad para articular los derechos de la mujer según preceptos musulmanes. Varias oenegés y movimientos sociales del sureste asiático no sólo proclaman en las calles y los medios de comunicación el derecho de los ciudadanos libres a protestar contra las actuaciones del Estado, sino que además cuestionan las arraigadas costumbres del autoritarismo estatal a través del discurso de una ética dependiente del entorno.

En Latinoamérica e India los movimientos sociales en las calles se han desarrollado en la confluencia del desarrollo urbano y las comunidades inmigrantes. Las manifestaciones callejeras de los desfavorecidos —inmigrantes pobres, chabolistas, refugiados— articulan toda una serie de derechos civiles, políticos y sociales. Las calles constituyen el escenario de movilización política para que los pobres reclamen recursos públicos, como la vivienda urbana, el agua y la electricidad, como una suerte de ciudadanía sustancial (Holston, 1993). Existe la idea de que la ciudadanía codificada en la ley no es garantía de protección para los marginados. En muchos casos las intrusiones y los desplazamientos del mercado han creado escenarios que impulsan a la ciudadanía a exigir que el Estado provea recursos y justicia. Los valores democráticos se están cumpliendo en espacios públicos para desafiar al gobierno autoritario, la corrupción y la falta de acceso a los derechos y beneficios entre las poblaciones excluidas.

En el ciberespacio

Los mercados y la tecnología electrónica también han abierto otros frentes de actuación y demandas políticas. Para una sociedad con una economía de mercado socialista como China, internet está floreciendo

como un espacio de formación ciudadana, pero también como un espacio de vigilancia gubernamental. Los comentarios, las críticas y las burlas virtuales a las políticas estatales han aflorado en un ciberespacio relativamente democrático y escurridizo. Un público de millones de cibernautas chinos usa la Red para acceder a las noticias extranjeras, difundir historias de injusticia y promover formas culturales alternativas. Un universitario llamado «el Ratón de Acero Inoxidable» escribió artículos parodiando la pomposidad del Partido Comunista de China. Otro rebelde cibernético es Reporteros sin Fronteras, que pretende sacar a la luz los malos tratos a campesinos infligidos por las autoridades locales y los nuevos ricos, protestar contra las injusticias y la corrupción, y exigir responsabilidad al gobierno. Como respuesta contra el ciberespacio, el Estado ha intervenido cerrando sitios web de la disidencia, bloqueando el acceso a nuevos sitios web extranjeros y localizando y castigando a los disidentes siempre que ha podido. Pero vigilar el ciberespacio público es algo muy delicado, e «internauta» es hoy el término que se usa para calificar este nuevo estilo de democracia en acción.

El ciberespacio es un nuevo sitio para planear una guerra de posiciones y jugar al gato y al ratón con la libertad de información esencial para la ciudadanía democrática. El nexo chino entre las reformas del mercado, la tecnología web y los disidentes ha permitido que las críticas se centren más en la falta de libertad de expresión política bajo el gobierno autoritario que en atacar los valores neoliberales. Al contrario que el conjunto de factores en Europa que inducen al ciudadano común a oponerse a las fuerzas del mercado no regulado, en China la confluencia de mercados, tecnología y activismo es un espacio que permite a las personas representar el tipo de ciudadanía democrática que se niega a la sociedad en general.

No obstante, el ciberespacio también puede ser el sitio para articular un poder étnico desmesurado que rebasa el Estado nación. En la diáspora, los grupos transnacionales como los chinos de ultramar o las personas de origen indio se han volcado cada vez más en internet para construir una «ciudadanía mundial» basada en la Red. Uno de estos grupos con base en la Red es Global Huaren (Chinos Globales), que hace las veces de ciberguardián y condena las actuaciones del gobierno en cualquier parte del mundo que se consideran contrarias a la coexistencia de diversos grupos étnicos. Sin embargo, existen peligros cuando estas redes étnicas intentan aprovechar su ciberpoder contra

un Estado específico. El resultado es una suerte de ciudadanía sin fronteras basada en demandas de origen étnico mundial que ninguna autoridad suprema puede satisfacer.

Pura supervivencia

Otro escenario de movilización política es el espacio del peligro y la negligencia. En este punto la cuestión es si las soluciones políticas al drama de los cuerpos en situación de peligro o condiciones lamentables se presentan como una oposición binaria entre ciudadanía y apatridia. Giorgio Agamben traza una marcada diferencia entre ciudadanos que gozan de derechos jurídico-legales y grupos excluidos que moran en «una zona de indistinción». Según él, sólo la supresión de la división entre Pueblo (cuerpo político) y pueblo (cuerpos excluidos) puede restaurar la humanidad a los excluidos del mundo que se ven privados de ciudadanía (Agamben, 1998, pp. 177, 180). Estas ideas se reflejan en las demandas según las cuales el régimen de derechos humanos es capaz de transformar en ciudadanos a millones de personas con una existencia muy básica en África, Latinoamérica y Asia, percibiendo así cabalmente su humanidad. Pero la retórica de la globalización ética funciona a una escala demasiado amplia para afrontar entornos específicos de exclusión y peligro. Para colmo, como la ciudadanía y los derechos humanos son lo primordial, se desechan otros modos de reflexión y argumentación ética. No es en absoluto evidente que el derecho a la supervivencia se traduzca por doquier en ciudadanía, se legitime meramente por razones de humanidad común o relevancia de los mercados laborales. Citaré someramente tres situaciones de intervenciones en defensa del cuerpo herido o amenazado, y sus distintas soluciones con relación a la ciudadanía.

En las últimas décadas las demandas en el sector sanitario han pasado a formar una parte importante de los derechos de ciudadanía en Occidente. Tras el accidente de Chernóbil, en Ucrania, los afectados pidieron recursos biomédicos e igualdad social, lo que dio pie a la noción de «ciudadanía biológica» (Petryna, 2002). En Francia, desde hace poco los inmigrantes se acogen a problemas de salud para solicitar asilo. Didier Fassin asegura que el cuerpo enfermo del inmigrante

infectado de VIH invierte la percepción pública de su otredad biopolítica arraigada en la raza y en su condición de extranjero. Paulatinamente, se concede cierta forma de reconocimiento legal en nombre de la humanidad; es decir, el derecho a un cuerpo sano, con independencia de la ciudadanía del paciente (Fassin, 2001).

El crecimiento desmedido de las oenegés es un indicio de la industria humanitaria que trata de representar los distintos intereses de los desposeídos desde la perspectiva política. Estos grupos voluntarios se mueven cada vez más por intereses específicos, filiaciones y éticas, constituyéndose en grupos sociopolíticos que plantean demandas particulares a Estados y corporaciones. De ahí que el lenguaje de los derechos humanos universales a menudo se sustituya por categorías más específicas en perfecta consonancia con los criterios de organizaciones estatales o filantrópicas. En la administración no estatal de la humanidad excluida, los grupos e individuos se clasifican en varias categorías, según unas necesidades particulares, unos intereses priorizados y unas filiaciones potenciales con las autoridades. Son «contrapolíticas de pura vida»; una forma de movilización política dependiente del entorno que implica la demanda ética de recursos que no son sino necesidades de los seres vivos (Collier y Lakoff, 2005, p. 29).

La política de pura vida está surgiendo en el sureste asiático, donde una amplia población de mujeres migrantes —que trabajan como empleadas domésticas, obreras de fábricas o prostitutas— se expone regularmente a unas condiciones próximas a la esclavitud. Las oenegés feministas invocan no los derechos humanos de las mujeres migrantes, sino algo mucho más básico y alcanzable: la supervivencia biológica o «biobienestar». Las demandas de un cuerpo migrante sano e ileso se articulan, no en términos de una humanidad común, sino de dependencia de los trabajadores extranjeros para mantener un nivel de vida elevado en la sociedad receptora. Los oenegés apelan a la ética de la reciprocidad o, como mínimo, al reconocimiento de la simbiosis económica entre los trabajadores inmigrantes y los acomodados patronos que se creen con derecho a una mano de obra extranjera barata. Cuando la ciudadanía no brinda protección al trabajador inmigrante, la combinación de un cuerpo sano y la dependencia de los trabajadores extranjeros produce una especie de biolegitimidad que es, tal vez, un primer paso hacia el reconocimiento de su condición moral, pero lejos de los derechos humanos.

La simple oposición entre ciudadanía territorializada y derechos humanos desterritorializados no es suficiente para abarcar los distintos ensamblajes que son esos lugares de demandas políticas modernas por parte de una serie de agentes residenciales, expatriados e inmigrantes. La confluencia de fuerzas territorializadas y desterritorializadas forma entornos donde se plasman los problemas de los seres humanos y donde se plantean y se resuelven problemas. Hay varios agentes que invocan no nociones territorializadas de ciudadanía, sino nuevas demandas —posnacionales, flexibles, tecnológicas, cibernéticas y biológicas— como los terrenos para los recursos, los derechos y la protección. Estos distintos terrenos y demandas testimonian la naturaleza dependiente de lo que está hoy en juego en el ser humano. Estas movilizaciones políticas se comprometen con los derechos humanos pero van más allá, pues intentan resolver problemas «circunstanciales» de la vida moderna, como aquellos que determinan los derechos o la capacidad de acción de ciertas personas. Aparte del Estado-nación, algunas entidades como las corporaciones y las oenegés se han convertido en profesionales de la humanidad, pues definen y representan varias categorías de seres humanos según unos grados de solvencia económica, biopolítica y moral. Hay en juego varios regímenes de vida. En conclusión, los ensamblejes globales plasman problemas específicos y soluciones a asuntos de la vida moderna, desarticulando y desterritorializando más si cabe ciertos aspectos de la ciudadanía.

Bibliografía

Agamben, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, CA.

Anderson, B. (1991[1983]), *Imagined Communities,* 2.ª edición, Verso, Londres.

Arendt, H. (1998[1958]), *The Human Condition*, Introducción de Margaret Canovaan, 2.ª edición, University of Chicago Press, Chicago, IL (hay trad. cast.: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005).

Collier, S. J., y A. Lakoff (2005), «Regimes of Living», en A. Ong y S.J. Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell, Malden, MA.

Fassin, D. (2001), «The Biopolitics of Otherness», *Anthropology Today* 17(1), pp. 3-23.

Habermas, J. (2001), «Why Europe Needs a Constitution», *New Left Review* 11 (septiembre-octubre), pp. 5-26.

Holston, J. (1993), «Introduction», en J. Holston (ed.) *Cities and Citizenship*, Duke University Press, Durham, NC.

Ong, A. (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham, NC.

— (2000), «Graduated Sovereignty in Southeast Asia», *Theory, Culture & Society* 17(4), pp. 55-75.

— (2003), *Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America*, University of California Press, Berkeley.

Ong, A., y S.J. Collier (eds.) (2005), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell, Malden, MA.

Petryna, A. (2002), *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Rose, N. (1999), *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Soysal, Y. (1994), *The Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

Tercera parte
DOMINACIÓN Y RESISTENCIA

4.
Cultura y política: las redes imaginarias del terror político*

Roger Bartra

El poder suele fascinar a los antropólogos porque nos ofrece un variado abanico de espectáculos atractivos, mitos reveladores y simulacros curiosos. Las formas modernas del poder no son menos floridas que las antiguas y tradicionales. Desde hace medio siglo, por ejemplo, los militares en Estados Unidos han realizado un simulacro ritual, cuatro veces al año, en los extensos territorios de Fort Bragg, en Carolina del Norte. El simulacro consiste en que han inventado un país llamado Pineland donde durante diecinueve días un grupo selecto de soldados es entrenado en la lucha, apoyando a un grupo de rebeldes nativos contra un gobierno represivo y tiránico. El juego se practica en una zona boscosa y en una extensa área poblada que abarca diez condados rurales, y suele solicitar la actuación de civiles y fuerzas policíacas locales para dar realismo a los combates. Los militares actúan vestidos de civil, con armas reales pero con munición de salva. El sábado 23 de febrero del año 2002 un par de soldados que se entrenaban en Pineland circulaban en un camión conducido por un civil que participaba como colaborador nativo. Transitaban por una carretera del condado de Moore, cerca del pueblo de Robbins. A esa misma hora, hacia las dos y media de la tarde, un sheriff del condado vigilaba la carretera. Nadie le había advertido que se hallaba en el mítico país de Pineland creado por los militares. Vio pasar un vehículo sospechoso y lo detuvo para investigarlo. Los soldados vestidos de civil estaban con-

* En Cultura & Política, Actas del IX Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E., Barcelona, 2002, Conferencia inaugural.

vencidos de que era un reto que formaba parte del simulacro. Ellos debían mostrar sus habilidades tácticas y su capacidad de supervivencia. En lugar de identificarse, se defendieron e intentaron sacar sus armas de la mochila, creyendo que el sheriff era un actor en Pineland. El sheriff, nervioso y más rápido que ellos, les disparó. Uno de ellos murió y el otro quedó gravemente herido. El vocero de Fort Bragg declaró después que había habido un malentendido y una falta de comunicación, y que los vestidos civiles se habían usado siempre en ejercicios diseñados para probar las habilidades en el trato con la gente, así como para entrenarlos en ética, capacidad de juicio y agilidad en la toma de decisiones en ese país ficticio que es Pineland.[1]

¿Ficticio? Es posible que este universo paralelo sea inventado, pero lo que allí sucede no ha escapado a la mirada escrutadora de los antropólogos. Una antropóloga que vive en la región, Catherine Lutz, se dio cuenta del profundo significado de lo que ocurre en ese país exótico e imaginario, y escribió al respecto un artículo iluminador en *The New York Times*. La profesora de la Universidad de Carolina del Norte, que ha estudiado durante años la cultura militar de Fort Bragg, señala que detrás de Pineland descubrimos otras historias sobre lo que han hecho realmente los militares de Estados Unidos en Guatemala, El Salvador o Vietnam, al apoyar a gobiernos corruptos y dictatoriales. Relata que cuando visitó el pueblo de Robbins, donde ocurrió el incidente con el sheriff, al conversar con la gente sobre el suceso, se topó con un hombre que tenía al frente de su taller de reparación de autos dos enormes banderas decimonónicas del ejército de los Estados esclavistas confederados, al lado de un cartel que anunciaba agresivamente: «This is not Mexico».[2] Los trabajadores latinos son así advertidos de que aquello no es México y no se les aclara que están en ese país imaginario donde los soldados yanquis encuentran un pueblo amigo que les ayuda a derrocar un gobierno maligno. Pero los sheriffs del gobierno, como en las buenas películas del Oeste, desenfundan rápido su pistola, eliminan a los extraños forajidos y nos devuelven a la realidad.

1. Nota en el *Fayetteville Online Military* del 25 de febrero de 2002.
2. Catherine Lutz, «*North Carolina Under Friendly Fire*», *New York Times*, 8 de marzo de 2002. Ella es la autora del excelente libro *Homefront. A Military City and the American 20th Century*, Beacon Press, Boston, 2001.

¿A la realidad? Eso que llamamos nuestra realidad política contemporánea no se puede comprender sin tomar en cuenta las extensas redes imaginarias del poder. Estas redes permiten explicar las nuevas formas que alimentan y reproducen la legitimidad de los Estados posmodernos como complemento cada vez más indispensable de los tradicionales mecanismos de representación democrática. He desarrollado esta idea desde hace varios años y la he aplicado a las condiciones europeas de los años setenta, a la vida política mexicana de los años posrevolucionarios y a las reacciones del gobierno de Estados Unidos después del fin de la Guerra Fría.[3] Estas redes imaginarias generan constantemente los mitos polares de la normalidad y la marginalidad, de la identidad y la otredad, y cristalizan en simulacros estrechamente ligados a los procesos de dislocación crítica típicos de las sociedades postmodernas.

He contado el incidente en el país ficticio de Pineland porque en forma sintética permite dibujar una imagen de las funciones legitimadoras de las redes imaginarias. Se trata de un proceso de estimulación y creación de franjas marginales de terroristas, sectas religiosas, enfermos mentales, desclasados, indígenas, déspotas musulmanes, minorías sexuales, guerrilleros, emigrantes ilegales exóticos, mafias de narcotraficantes y toda clase de seres anormales y liminales que amenazan con su presencia —real e imaginaria— la estabilidad de la cultura política hegemónica. En este escenario lleno de peligrosos enemigos, los superhéroes de la normalidad democrática occidental y los representantes de la mayoría silenciosa deben prepararse para combatir el mal: se trata de batallas con un alto contenido imaginario y alegórico, pero no son inexistentes o irreales. Es curioso y sintomático que un vocero de Fort Bragg declarase orgulloso que soldados que regresaban de la guerra en Afganistán habían afirmado que su tarea allá había sido «una imagen en espejo» de la que habían vivido en el entrenamiento en Pineland.

Aparentemente los militares veían los combates en el país real como «imágenes» de lo que habían experimentado en el país ficticio.

3. *Las redes imaginarias del poder político*, nueva edición corregida, revisada y aumentada, Oceano, México, 1996. *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1987. «El puente, la frontera y la jaula. Crisis cultural e identidad en la condición postmexicana», *Vuelta*, 255 (1998).

Y ahora resultaba que el simulacro, gracias al despistado sheriff, también era peligroso.

La caída del muro de Berlín y la globalización del poderío de Estados Unidos han cambiado el escenario de la imaginería política. En los años setenta del siglo pasado las amenazas se encarnaron en grupos terroristas como la banda Baader-Meinfof, las Brigadas Rojas italianas que asesinaron a Aldo Moro, la OAS (Organisation de l'Armée Secrète) de Raoul Salan en Francia, el ala llamada «provisional» del IRA (los «provos» del Irish Republican Army) o el Ejército Rojo Unido (Rengo Sekigun) de Japón, y en sectas religiosas como la encabezada por el coreano Sun Myung Moon, los adeptos de la Conciencia de Krishna o la Iglesia de la Cienciología. Desde luego, no se trata de grupos marginales inocuos, pero es evidente que su poder simbólico e imaginario es enormemente mayor que su fuerza táctica. Este poder imaginario genera una especie de halo que es estimulado, ampliado y manipulado por los gobiernos establecidos con el fin de aumentar la cohesión de la sociedad y su legitimidad. Con la desaparición del bloque socialista el tejido de las redes imaginarias se expande extraordinariamente. La crisis final que liquida a la Unión Soviética coincide con la guerra del Golfo Pérsico: en 1991 los bombardeos sobre Bagdad contra un tirano que parece hecho por encargo para el gran espectáculo abren el telón a un nuevo escenario. Ahora, junto con los grupos de viejo cuño sobrevivientes, como la ETA en España, surgen amenazas reales e imaginarias nuevas, que cristalizan en la masacre de la rama davidiana de los Adventistas del Séptimo Día en Waco, Texas, en 1993, el atentado sangriento de Timothy McVeigh exactamente dos años después en Oklahoma, la extraña mutación guerrillera que se encarna en los zapatistas del subcomandante Marcos y, desde luego, el terrible y devastador ataque de los fundamentalistas de al-Qaeda, inspirados por Osama Bin Laden, en Nueva York y Washington el 11 de septiembre de 2001.

El hecho es que con el nuevo siglo se ha ampliado espectacularmente lo que podría llamarse las redes imaginarias del terror político, y resulta innegable que eso forma parte de un profundo cambio en la organización del poder a escala planetaria.

Evidentemente, la expansión internacional de las redes informáticas ha magnificado el proceso. La dimensión imaginaria radica en la construcción de un escenario omnipresente donde se enfrentan, por una

lado, la civilización occidental democrática avanzada y, por otro lado, un amplio imperio maligno de otredades amenazantes, primitivas y fanáticas. La reducción de la complejidad política a este esquema binario es sin duda escalofriante, pero inmensamente eficaz para estimular formas renovadas de legitimidad y cohesión. Y, no obstante, se trata de un simulacro en el que la cultura y la política desempeñan un papel fundamental. El espectáculo ha vuelto a colocar en el centro de nuestra atención el problema del carácter de la cultura occidental y su relación conflictiva con la periferia de alteridades. Al respecto, quiero resucitar y rescatar —porque la considero muy ilustrativa— una áspera discusión ocurrida hace medio siglo entre dos brillantes intelectuales, un antropólogo y un escritor. En 1952 Claude Lévi-Strauss publicó un folleto, titulado *Raza e historia*, donde intenta explicar la superioridad de la civilización occidental y al mismo tiempo defender la diversidad de culturas.[4] Esta empresa temeraria provocó la reacción crítica de un nativo, no de alguna de las culturas salvajes que el antropólogo defendía, sino de la misma etnia a la que él pertenecía: el reputado escritor francés Roger Caillois publicó un ensayo titulado «Ilusiones a contrapelo», donde denuncia con vigor el contrasentido de querer determinar el valor de alguna cultura a partir de tesis relativistas.[5]

A Roger Caillois, quien al igual que Lévi-Strauss había pasado por una importante experiencia sudamericana, le indigna la exaltación de valores no occidentales al establecer la superioridad, por ejemplo, de los australianos en la organización y armonía de las relaciones familiares; en ellos habría que saludar que hubieran sido los precursores de la sociología general y los auténticos introductores de la medición en ciencias sociales. Los melanesios habrían llegado a las más altas cumbres alcanzadas por la humanidad en la integración de los productos más oscuros de la actividad inconsciente a la vida social. Caillois muestra que el texto de Lévi-Strauss está lleno de calificaciones valorativas sobre la superioridad o inferioridad de elementos culturales provenientes de diversas sociedades. Y sin embargo estas valoraciones se hacen en nombre de un relativismo elaborado a partir de la crítica del falso evolucionismo social, ya que se establece que todas las

4. «Race et histoire», Unesco, París, 1952.
5. «Illusions à rebours», *La Nouvelle Revue Française*, 24 (1954), pp. 1.010-1.024 y 25 (1955), pp. 58-70.

culturas son equivalentes e incomparables, y aquellas que disponen de técnicas completas no han hecho prueba de más genio e inteligencia que aquellas que usan técnicas rudimentarias: las culturas superiores sólo lo son debido a azares felices o porque se han apropiado el trabajo de otras.

El punto de partida de Lévi-Strauss lo lleva a plantear la imposibilidad de que, desde cualquier cultura, se pueda emitir un juicio verdadero sobre otra, pues toda apreciación es prisionera de un «relativismo inapelable». No obstante, dice que hay que atender a lo que sucede en el mundo desde hace un siglo: «todas las civilizaciones reconocen, una tras otra, la superioridad de una de ellas, que es la civilización occidental». ¿Cómo explica esta situación paradójica? Este peculiar consentimiento —que en realidad es fruto de la ausencia de opciones— acepta la hegemonía de una civilización que ha logrado su poderío mediante un proceso combinatorio. Este proceso se puede entender gracias al cálculo de probabilidades: toda sociedad contiene potencialmente un Pasteur, y la probabilidad de que una cultura totalice la combinatoria de invenciones que llamamos civilización es función del número y la diversidad de las culturas con las que participa en la elaboración de una estrategia común. A Roger Caillois le parece «poco razonable atribuir la prosperidad de las naciones al azar» y sostiene que no es la ruleta, imagen invocada por Lévi-Strauss, la que permite explicar el ascenso de una civilización. A él le gusta más la imagen del rompecabezas, que se comienza a armar con grandes dificultades y que, conforme se reconstruye la imagen, se avanza más rápido; pero advierte enseguida que la civilización no es una imagen que debe ser reconstruida, sino una herencia que crece sin cesar.

Tengo la impresión que el antropólogo y el escritor, en su pleito, fueron tejiendo unas redes imaginarias como las que he explicado. En ellas van apareciendo los salvajes y los civilizados, los marginales y los dominadores, como actores no se sabe si de un drama o de una comedia. Ellos mismos, Caillois y Lévi-Strauss encarnaron estas figuras imaginarias. Ante las críticas del primero, el antropólogo montó en cólera y contestó agresivamente en un artículo titulado «Diógenes acostado», donde se burla de Caillois, a quien supone acostado y dormido, después de volver al revés la historia, para «proteger así contra toda amenaza su contemplación beata de una civilización —la suya—

a la que su conciencia no tiene nada que reprochar».[6] Allí insiste en su clasificación binaria de la historia: «una historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y las invenciones para construir grandes civilizaciones, y otra historia, tal vez igualmente activa y que pone en operación a igual número de talentos, pero a la que le faltaría el don sintético que es el privilegio de la primera». El cálculo de probabilidades le permite explicar el éxito de la primera forma de historia, la occidental: «existe una estrategia gracias a la cual las culturas, como los jugadores, pueden esperar resultados cada vez más acumulativos: les basta jugar en coalición». Sin embargo, a lo largo de este proceso entra en operación lo que Lévi-Strauss llama la «antinomia del progreso»: la diversidad inicial es sustituida inevitablemente por la homogeneización y la unificación, lo que por obra de una verdadera entropía sociológica conduce a la inercia del sistema. Este resultado no se puede evitar, sólo se puede frenar mediante la inyección de diferencias en el sistema cultural: es decir, diferenciación interna mediante el desarrollo de clases sociales y diferenciación externa gracias al colonialismo y al imperialismo. El pesimismo de Lévi-Strauss ya se había manifestado en su ensayo *Raza e historia*, donde explica que desde el punto de vista de la acumulación de energía disponible por persona, la «civilización occidental en su forma estadounidense irá a la cabeza, las sociedades europeas, soviética y japonesa seguirán, llevando a rastras a una multitud de sociedades asiáticas y africanas que en seguida se harán indistintas».

Podemos suponer que, en la lógica de la entropía social, el curso de la civilización occidental lleva a la homogeneización y, con ella, a la inercia, el estancamiento y la decadencia.

Lo que más encolerizó a Lévi-Strauss es un aspecto que me parece muy significativo. Caillois define el pensamiento del antropólogo como la versión sabia, sistemática, coherente y rigurosa de un estado de ánimo intelectual difuso que en Europa rezuma decepción y rencor contra los ideales de la cultura occidental. Sostiene que hay una revuelta que exalta los instintos, el inconsciente, la violencia y lo absurdo, una reivindicación de la barbarie y un gusto por las imágenes de

6. «Diogène couché», *Les Temps modernes*, 110 (1955), pp. 1.187-1.220. Puede verse una buena panorámica de la polémica en el libro de Michel Panoff, *Les frères ennemis: Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Payot, París, 1993.

los sueños, las aberraciones de la lujuria, los delirios de los locos, los dibujos de los niños y las esculturas de los primitivos. Critica «la convicción pasional de que la civilización en la que se participa es hipócrita, corrupta y repugnante, y que hay que buscar en otra parte, no importa dónde, pero con mayor certeza en las antípodas geográficas y culturales, la pureza y la plenitud cuya falta se resiente». Caillois asigna arbitrariamente a Lévi-Strauss afinidades con tendencias surrealistas, surrealizantes o dadaístas, y denuncia la ingratitud de los que llama «civilizados hambrientos de salvajismo».

La polémica espectacular entre estos dos actores occidentales, uno en el papel de salvaje rencoroso y el otro como bufón civilizado, llegó a extremos de inaudita insolencia. Más vale detener aquí la resurrección del pleito para no derramar veneno en una problemática inquietante y fundamental. A pesar de todo, ellos tuvieron el mérito de debatir abiertamente un tema que es considerado tabú por muchos y que por eso ha sido evadido. Creo que podemos insinuar un balance de la vieja discusión. En primer lugar, comprobamos un fracaso del estructuralismo en su intento por explicar la llamada «superioridad» de la propia cultura de la que emana, la cultura occidental. No ganamos mucho al creer que la superioridad de Occidente no se halla en el destino ni en el carácter, sino en la contingencia. Nosotros los occidentales no seríamos personajes de una tragedia de Shakespeare ni de una comedia de Molière. Lévi-Strauss parece sugerir —es mi interpretación— que en realidad estamos dentro de una novela de Camus o de Sartre. Las inclinaciones relativistas propias de la antropología debieron impedir a Lévi-Strauss abordar el problema. Pero se arriesgó y naufragó en el intento.

Por su parte, como ensayista y escritor, Roger Caillois no pudo renunciar a las influencias literarias que lo llevaron a asumir trágicamente el malestar de su propia cultura y a buscar los perfiles del genio en el carácter de los personajes de la cultura occidental. Pero su extraña aversión a las diversas manifestaciones contraculturales de la primera mitad del siglo XX contribuyó a oscurecer sus interpretaciones. El fenómeno que no logró digerir ninguno de los dos polemistas es el de la presencia y expansión —en el seno de la civilización moderna— de fuerzas que se rebelan contra la propia cultura y que erosionan las raíces de la sociedad. Estas fuerzas, aunque con frecuencia actúan en nombre de una otredad externa oprimida y se conectan con el llamado

Tercer Mundo, emanan de las entrañas mismas de la civilización occidental moderna.

Es cierto que estas fuerzas con frecuencia utilizan ideas relativistas para justificarse. Si el modelo occidental y sus variantes orientales y africanas son una emanación de la globalidad del imperio posmoderno, pareciera razonable aceptar todas las expresiones culturales, artísticas e intelectuales como igualmente válidas. No sería posible aceptar la existencia de reglas morales o estéticas de aplicación universal para aquilatar desde el exterior cada una de las muy diversas expresiones culturales, pues con eso se legitimaría el dominio de un poder hegemónico explotador. Cada elemento de cultura forma parte de una estructura que trae consigo sus propias normas internas de juicio, y estas reglas serían las únicas que permiten determinar la calidad y la corrección de las ideas, los objetos o las instituciones que integran un sistema. Al reflexionar sobre este problema Lévi-Strauss concluye: «El bárbaro es, antes que nadie, el que cree en la barbarie». Caillois contesta tajante: «Tal frase conduce nada menos que a hacer de los griegos y los chinos los bárbaros por excelencia, en la medida en que se definieron como los civilizados en relación con la barbarie que los rodeaba, por encima de la cual tuvieron el mérito y la gloria, a pesar de todo, de haberse elevado. A tales errores son conducidos los más prudentes cuando los arrastra un rencor insidioso y tenaz». Lévi-Strauss, explica Caillois, denuncia con toda justicia la tendencia de los hombres a considerar ridículas, grotescas y bárbaras las formas culturales que difieren de las suyas, y señala que esa es una de las peculiaridades más características de la mentalidad de los «salvajes». De modo que al llamarlos así nos conducimos precisamente como ellos, sostiene Caillois. Lévi-Strauss contestó que reconocer atributos de barbarie entre los griegos y los chinos no le impedía admirar el grado excepcional de refinamiento que alcanzaron.

Esta discusión es una muestra de la forma en que el relativismo se convierte en un círculo vicioso, en un laberinto sin salida.

Es muy difícil que el laberinto relativista pueda convertirse en el hermoso jardín multicultural regado, como desea Lévi-Strauss, por la tolerancia y la igualdad. Ernest Gellner ha señalado con razón que, para que este modelo funcione bien se requieren dos condiciones, por lo menos: primeramente que todas las culturas sean internamente relativistas, igualitarias y tolerantes; en segundo lugar, que los linderos

entre cada cultura sean identificables y estables, hasta cierto punto (Gellner, 1995).[7] Nada de esto parece ocurrir en este mundo y no es pertinente suponer que esto ocurrirá en los años venideros. Muchas expresiones culturales marginales o periféricas están teñidas de un autoritarismo sectario y dogmático tan intolerante como el de los defensores a ultranza del canon colonial o imperial. Por otro lado, las fronteras entre las identidades son cada día más difusas, indefinidas y borrosas, aunque paradójicamente van aumentando las luchas por el control material o ritual de los territorios. El problema ahora es que el antioccidentalismo de dadaístas, surrealistas, anarquistas, primitivistas y demás grupos contraculturales de la primera mitad del siglo xx es un simpático juego de niños comparado con la masiva y cada vez más violenta eclosión de movimientos de corte fundamentalista, nacionalista y radical. A Roger Caillois le escandalizaba la devoción que muchos surrealistas sentían por el Dalai Lama: hoy su actitud simplemente nos hace sonreír, si pensamos que además de las pasiones de orientalistas y primitivistas por el budismo o las cosmogonías indígenas americanas ha surgido un aprecio por el fundamentalismo de grupos como el que encabeza Osama Bin Laden.

Hoy estamos ante una situación radicalmente nueva. Cuando Caillois y Lévi-Strauss debatieron, ambos tenían en mente una idea de civilización que cincuenta años después parece muy anticuada. Pensaban en la civilización occidental como una formación no tan diferente de esa imagen que la historia ha proyectado de las grandes culturas antiguas, como la china, la mesopotámica, la egipcia, la griega o la romana.

Lévi-Strauss explicaba que la historia moderna occidental, desde la revolución científica e industrial, ocupaba apenas medio milésimo de todo el tiempo vivido por la humanidad. Apenas un pestañeo, que duraría un poco más antes de disolverse en la inercia. Caillois rechazaba, tal vez para buscar cierto alivio, lo que llamó la ilusión de Paul Valéry, en referencia a la conocida frase del poeta: «Nosotras, civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales». Por el contrario, Caillois pensaba que las civilizaciones nunca mueren completamente y que, a veces, incluso resucitan o continúan enriqueciendo el espíri-

7. «The coming fin de millénaire», en *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Blackwell, Oxford, 1995.

tu de los hombres. Pero lo que estamos experimentando es algo de naturaleza totalmente diferente: esa peculiar mutación que impulsó la hegemonía del Occidente moderno se está consolidando ante nuestros ojos como un fenómeno global que rebasa con creces la idea de civilización. La noción de imperio, para calificar la nueva hegemonía de Estados Unidos, es acertada en muchos sentidos, pero queda pequeña ante la extensión del proceso. Los conceptos de «globalización» o de «fin de la historia» que se han usado para señalar el fenómeno tampoco son completamente convincentes, tal vez debido al viejo aroma hegeliano que despiden. ¿Está llegando por fin la verdadera historia universal? ¿Se ha detenido la historia al llegar a la culminación de la universalidad?

Como quiera que sea, deseo señalar solamente algunos problemas referidos a la temática que estoy discutiendo. Ante todo, resulta evidente que han dejado de existir alteridades completamente «auténticas» y «verdaderas». La erosión de las otredades es antigua, y parece que esta historia sí ha llegado a su fin. La forma más radical y virulenta de alteridad, el fundamentalismo musulmán que se confronta violentamente con la democracia liberal, es un proceso gestado totalmente dentro del espacio occidental. Por eso la idea de un choque de civilizaciones resulta inservible para entender lo que sucede: la confrontación forma parte de un proceso interno a eso que cada vez es más difícil llamar civilización occidental. Hay que añadir, como ya he señalado, que el choque con las nuevas alteridades es parte de la expansión de esas formas de legitimidad posdemocrática que he bautizado como redes imaginarias del poder político.

Esta situación tiene implicaciones significativas. Nos indica que el núcleo de fenómenos que se fueron agregando para impulsar la legitimidad y la estabilidad de las sociedades modernas más ricas está resultando insuficiente. Supongamos que la clave de la reproducción de los sistemas occidentales capitalistas modernos radica —como se ha dicho en repetidas ocasiones— en una tecnología científica racional, en un espíritu ético disciplinado que Max Weber quiso que fuera originalmente protestante y, en fin, en una estructura política democrática. Resulta que aún esta exitosa combinación ha requerido de fuentes adicionales de legitimación, desde aquellas que emanan de las soberanías nacionales hasta las que surgen, más recientemente, de las redes imaginarias del poder.

La democracia política, aún inscrita en marcos nacionales, es cada vez más ineficiente para lograr legitimidad y estabilidad. Ello no quiere decir, y hay que subrayarlo, que la democracia pierda fuerza o retroceda. Por el contrario, se expande con vigor por el planeta y se vuelve cada vez más necesaria. Pero las formas en que se configuran los vínculos entre la democracia política y su halo cultural legitimador han ido cambiando.

Las tradicionales funciones cohesionadoras dentro de la cultura occidental, basadas en los hábitos educativos y religiosos, las prácticas científicas, las ideologías y las identidades nacionales, han sido inyectadas desde fines del siglo XX con poderosas dosis de otredad. El viejo y romántico exotismo se transforma en grandes oleadas migratorias, profundas amenazas terroristas, extensión de nuevas prácticas esotéricas o religiosas, violencia interétnica y miseria endémica de gruesos segmentos marginales en las sociedades más ricas. Algunos de estos son fenómenos ya conocidos que adquieren formas y dimensiones novedosas; son fenómenos que producen un conglomerado de expresiones culturales nuevas cuya relación con el poder político es inquietante, compleja y contradictoria. Al mismo tiempo amenazan la estabilidad y producen efectos legitimadores. Adquieren formas radicalmente antisistémicas o contraculturales y al mismo tiempo son digeridas o refuncionalizadas. Esta aglomeración de elementos culturales tan dispares me recuerda la forma en que Ernest Gellner definió el proceder antropológico de James Frazer, que aplicaba el método de la urraca al recopilar datos descontextualizados sin importar el lugar que ocupaban en sus culturas de origen.[8]

Pero ahora este método lo aplica la sociedad, no el antropólogo. Este último, en el estudio de las formaciones políticas actuales tiene que enfrentarse al batiburrillo cultural de fragmentos que quedan atrapados en las redes imaginarias del poder. Podemos proceder a la manera malinowskiana e intentar la recontextualización de los fragmentos: investigar las funciones de los códigos islámicos en las sociedades de origen, determinar los mecanismos de expulsión y atracción de migrantes, establecer la estructura de las relaciones interétnicas, ubicar las causas sociales del profundo descontento que impulsa a guerrille-

8. «Anthropology and Europe», en *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Blackwell, Oxford, 1995.

ros y terroristas, etc. Pero al recomponer el conglomerado multicultural no logramos comprender el carácter de esta alarmante red imaginaria de poderes y terrores políticos.

A mi parecer es necesario, aunque parezca extraño, volver los ojos al menospreciado evolucionismo. La mirada evolucionista de Frazer, inspirada en Edward Tylor, no tardaría en descubrir en nuestras posmodernas redes imaginarias toda clase de supervivencias culturales procedentes de tiempos y espacios lejanos. Pero lejos de usarlas para intentar reconstruir líneas universales de evolución, ahora podemos intentar explicar las extrañas refuncionalizaciones de rasgos culturales no occidentales o antiguos. Yo creo que la abigarrada feria de alteridades que acompaña las formas actuales del poder político es un espacio repleto de «supervivencias» que cumplen la función de las mutaciones en un proceso evolutivo basado en la selección natural. Por supuesto, mi interpretación no tiene absolutamente nada que ver con el evolucionismo social del siglo XIX, que es anterior a Darwin, ni con su versión socio-biológica de fines del siglo pasado. Las supervivencias de las que hablo, y que se adaptan a nuevas funciones, no se refieren a la evolución de grupos sociales, nacionales o étnicos, sino a ciertos fragmentos o elementos culturales, tradiciones o valores que son adoptados, digámoslo así, por las redes imaginarias del poder político. Estas redes funcionan como estructuras míticas y simbólicas que aglutinan y conectan piezas heterogéneas, a la manera del bricolage que invocaba Lévi-Strauss. También podríamos representarlas como el rompecabezas que le gustaba a Caillois, pero la imagen que se forma le repugnaría, pues se asemeja a una pintura surrealista o a un poema dadaísta. Y, no obstante, el azar sólo interviene parcialmente: hay una estructura aglutinante que le imprime un carácter al conjunto. Un carácter, pero no un destino o un camino predeterminado.

Estas redes también pueden ser definidas como estructuras de mediación: un conjunto de vasos comunicantes que aplaca las contradicciones y rebaja la intensidad de los conflictos sociales al estimular efectos de cohesión en torno del poder establecido.

Hace mucho que los antropólogos han observado que los mitos cristalizan como estructuras mediadoras. Pero, además, como observó el filósofo Hans Blumenberg, la larga duración y la amplia extensión de los mitos obedece a un proceso prolongado de selección, una espe-

cie de decantación histórica de tipo darwiniano.[9] Aquí no tengo espacio para ampliar esta interpretación evolucionista, que he desarrollado en mis investigaciones sobre el mito del hombre salvaje europeo y sobre la cultura melancólica renacentista y barroca.[10] Sólo quiero decir que si los antropólogos deseamos comprender las formas que vinculan la cultura y la política en las sociedades actuales más desarrolladas creo que nos será útil, por decirlo así, abrir la caja negra que envuelve las estructuras de mediación para observar el fino tejido de redes imaginarias y simbólicas al que me he estado refiriendo. Si queremos una metáfora más ligada a la tragicomedia contemporánea, podríamos decir que las cajas negras de los aviones que se estrellaron contra las torres gemelas en Nueva York y el Pentágono en Washington contienen claves —no para descubrir conspiradores— sino para desentrañar la manera en que se tejen hoy en día, a escala global, las redes imaginarias del terror político. Y las claves, también, para trazar los mecanismos evolutivos que han permitido que crezcan sistemas tan sofisticados de legitimación del poder establecido. Tal vez todo comenzó de una manera muy sencilla. Ya san Agustín había dicho hace mucho tiempo que los herejes se dan para que cuestionen y provoquen disputas, y así se formulen las definiciones necesarias para organizar la fe. Los herejes han acabado por formar parte de amplias franjas de marginalidad hiperactiva que funcionan de manera muy complicada y que están dotadas de esa gran plasticidad que les permite adaptarse a muy diversos hábitats sociales.

Hace un siglo los antropólogos se dedicaban al estudio de los salvajes y los primitivos que vivían en tierras remotas colonizadas y sometidas al dominio de los imperios. Hoy debemos estudiar herejes, anormales, lunáticos, narcotraficantes, guerrilleros y bandas rebeldes que operan a nuestro lado y son nuestros vecinos. Tan reales y al mismo tiempo tan imaginarios fueron aquellos indios y bosquimanos como hoy lo son nuestros marginales y nuestros terroristas. El estudio tanto de los lejanos aborígenes de ayer como de las cercanas otredades de hoy nos ha servido más para comprender la sociedad occidental

9. *Work on Myth*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1985, pp. 159 y ss. y 164 y ss.
10. Véanse mis libros *El salvaje en el espejo* y *El salvaje artificial*, Destino, Barcelona, 1996 y 1997, *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001.

que para descubrir mundos nuevos. Y con ello hemos aprendido que la antropología debe adoptar como objeto de estudio no sólo las otredades, sino también las diversas identidades y máscaras de los occidentales, que cubren su desnuda normalidad o representan a los superhéroes del *establishment* en lucha contra el mal. Nos interesa descifrar al indígena o al rebelde, pero también al sheriff y al militar.

Estos cambios nos llevan a enfrentarnos a nuevos problemas. La antropóloga Laura Nader, de Berkeley, ha sintetizado muy bien en unas líneas los cambios que dio la antropología al ingresar en el siglo XX: fue un salto, escribe, «de la biblioteca al campo, del estudio diacrónico al sincrónico, de la búsqueda de orígenes al relativismo, de las mediciones físicas a la comprensión de la biología y de la estructura a la función».[11]

Yo diría que hoy vemos una aparente reversión de estos saltos. La antropología del siglo XXI pasa del campo a los textos, de la sincronía a la narración, del relativismo al evolucionismo, de la biología al cuerpo y de la función al canon. Pero no es una verdadera reversión: ahora nos disponemos a volver nuestra mirada a los textos, a la literatura y a las cosas observadas como objetos que se pueden leer. Y desde luego que se pueden narrar, contar e historiar. Tratamos de entender por qué la cultura evoluciona y en qué consiste la selección de rasgos en las sociedades más ricas y poderosas. En este contexto no opera el relativismo: todos pueden y tienen el derecho de opinar sobre cualquier «supervivencia» aparentemente exótica que en realidad es parte integrante, no de nuestra cultura pero sí del sistema en el que estamos inmersos. Los antropólogos ahora se interesan por las dimensiones culturales del cuerpo más que en sus funciones biológicas. Y, desde luego, más allá de la coherencia funcional, se enfrentan al estudio de cánones que pueden a veces ser muy incoherentes pero que, no obstante, se transmiten y reproducen mediante procesos miméticos.

A estos cambios yo agregaría que la antropología, y todas las ciencias sociales, pueden recuperar otro aspecto olvidado. Para ilustrarlo traeré en mi ayuda otra discusión, esta vez entre un sociólogo y un escritor. Poco después de recibir el premio Nobel, Günter Grass

11. Laura Nader, «Missing Links: A Commentary on Ward. H. Goodenough's Moving Article «Anthropology in the 20th Century and Beyond», *American Anthropologist*, 104 (2002), p. 441-449.

tuvo un amable encuentro con Pierre Bourdieu.[12] El escritor —lleno de admiración por un libro coordinado por el sociólogo, titulado *La miseria del mundo*— dijo que lo único que le había sorprendido era la ausencia de humor en este tipo de libros de sociología. «Falta el lado cómico del fracaso —dijo Günter Grass—, algo que tiene un papel importante en mis historias: los absurdos emanan de ciertas confrontaciones». Bourdieu contestó que le parecía impensable la idea de tomar cierta distancia, necesaria en el humor, ante el testimonio de experiencias terribles contadas por las mismas personas que las sufrieron. Grass le replicó que, cuando hablaba de humor, quería decir «que tragedia y comedia no se excluyen, y que las fronteras entre las dos son fluctuantes». A Bourdieu, que era muy solemne, esta propuesta le parecía demasiado literaria, y dijo que prefería la consigna que había dado a sus colaboradores: ante el drama de la miseria, resistir la tentación de escribir bien, y, en cambio, lograr la restitución de la violencia y la brutalidad a los casos descritos. Esto no convenció a Grass, quien señaló que tanto el sociólogo como el escritor formaban parte de la Ilustración, un movimiento que estaba siendo abandonado. Y que el humor, desde Montaigne hasta Diderot y Voltaire, formaba parte de esta tradición aun en las épocas más horrendas: «A pesar de ello persiste la capacidad humana para presentarse como figura cómica y, en este sentido, victoriosa, a pesar del dolor y del fracaso. El olvido de cómo reír, de reír a pesar del dolor, es una señal de los tropiezos de la Ilustración. Por el camino, hemos perdido la risa triunfante de los derrotados». Bourdieu arguyó que eran las fuerzas regresivas y conservadoras las que lo acusaban de falta de humor: «Pero la época —dijo— no es divertida; no hay de qué reírse». Grass lo atajó: «No he querido decir que vivíamos una época divertida. La risa infernal desencadenada por medios literarios es otra manera de protestar contra las condiciones sociales que vivimos».

Creo que aquí tenía también razón el escritor. Es importante que hagamos de la ironía un método de investigación. Acorde con ello, quiero regresar a ese peculiar ejemplo de red imaginaria que es el mundo inventado por los militares en Estados Unidos. Apenas tres semanas después del incidente del sheriff que disparó contra dos sol-

12. *Le Monde*, 3 de diciembre de 1999. Véase una trascripción más amplia en *New Left Review*, 14 (2002).

dados, el presidente George Bush visitó el lugar, como parte de su campaña por lograr que el congreso aprobase un enorme presupuesto para la defensa contra el terrorismo, de 379.000 millones de dólares. La caravana presidencial transitaba por una tranquila carretera flanqueada de árboles en la que un cartel pintoresco anunciaba: «*Welcome to Pineland*». El presidente Bush se topó enseguida con dos autobuses escolares incendiados y entró en una improvisada ciudad invadida por manifestantes amenazadores que rodeaban un tanque destruido y se mofaban del presidente. Trepado en lo alto de un gran bloque de cemento —marcado con un letrero que indicaba que era la embajada de Estados Unidos—, Bush observó los acontecimientos protegido por un casquete de beisbolista, anteojos protectores y orejeras amortiguadoras. Varios comandos descendieron por unas cuerdas desde un helicóptero, seis paracaidistas saltaron con precisión desde una altura de tres mil metros, llegaron varios rangers, algunos en moto y otros en vehículos todoterreno. Desde un helicóptero era ametrallada una multitud que agitaba palos contra Bush y gritaba: «Go home! Go home!». En torno, fuertes explosiones levantaban nubes de polvo. Grupos de fuerzas especiales asaltaban, cuarto por cuarto, un edificio adyacente lanzando metralla y explosivos contra los revoltosos que allí se escondían. Después de quince minutos el presidente Bush avisó por radio al comandante que la batalla había terminado. El campo de Pineland estaba lleno de cuerpos y escombros. «Fue emocionante —declaró Bush—; creo que están bien entrenados. Me da gusto que estén de nuestro lado». Más se hubiera emocionado el presidente si hubiese sospechado que un valeroso sheriff estaba vigilando el camino desde su patrulla. Tampoco sospechó que el espectáculo que acababa de ver lo presentaba como el simulacro de un presidente actuando en un escenario donde se mezclan lo auténtico y lo imitado, lo real y lo imaginario. El presidente se ha convertido en la representación de ese sheriff que no puede distinguir entre el teatro y la vida, porque él mismo es actor en la comedia y gobernante trágicamente existente del sistema más poderoso de la tierra. Nos guste o no, los antropólogos ahora debemos tomar estos poderosos simuladores, que forman parte de la miseria de nuestro mundo, como objetos de estudio un tanto cómicos, aunque están insertos en una red de imágenes trágicas.

Bibliografía

Bartra. R. (1987), *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México.
— (1996), *El salvaje en el espejo*, Destino, Barcelona.
— (1996), *Las redes imaginarias del poder político*, Océano, México.
— (1997), *El salvaje artificial*, Destino, Barcelona.
— (1998), «El puente, la frontera y la jaula. Crisis cultural e identidad en la condición postmexicana», *Vuelta*, 255.
— (2001), *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona.
Blumenberg, H. (1985), *Work on Myth*, MIT Press, Cambridge, Mass.
Caillois, R. (1954), «Illusions à rebours», *La Nouvelle Revue Française*, 24, pp. 1.010-1.024 y 25 (1955), pp. 58-70.
Fayetteville Online Military del 25 de febrero de 2002.
Frazer, J. (1995), «Anthropology and Europe», en *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Blackwell, Oxford.
Gellner, E. (1995), «The coming fin de millénaire», en *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Blackwell, Oxford.
Le Monde, 3 de diciembre de 1999.
New Left Review, 14 (2002).
Lévi-Strauss, C. (1952), «Race et histoire», Unesco, París.
— (1955), «Diogène couché», *Les Temps modernes*, 110, pp. 1.187-1.220.
Lutz, C. (2001), *Homefront. A Military City and the American 20th Century*, Beacon Press, Boston.
— (2002), «*North Carolina Under Friendly Fire*», *New York Times*, 8 de marzo.
Nader, L. (2002), «Missing Links: A Commentary on Ward. H. Goodenough's Moving Article «Anthropology in the 20th Century and Beyond», *American Anthropologist*, 104, p. 441-449.
Panoff, M. (1993), *Les frères ennemis: Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Payot, París.

5.
Venas abiertas: memorias y políticas corpóreas de la violencia*

Francisco Ferrándiz

> Los fantasmas de todas las revoluciones estranguladas o traicionadas a lo largo de la torturada historia latinoamericana se asoman en las nuevas experiencias, así como los tiempos presentes habían sido presentidos y engendrados por las contradicciones del pasado.
>
> EDUARDO GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*

> Ojos sin llanto, gargantas sin sollozos, ojos que se convierten en tejido cicatrizado, manos que se convierten en muñones reumáticos en la fría niebla. Cada herida, cada cicatriz, cada laceración dejada por las tormentas, los roces, los tropiezos, las caídas, las infecciones y los golpes endurece la carne, haciéndola silenciosa e inexpresiva. Las heridas son tan sólo la resistencia, la imborrabilidad del dolor. Sólo se abren ante sí mismas y ante más dolor. Se abren sobre un cuerpo que es una lesión en el tejido de palabras y discursos y en las redes del poder.
>
> ALPHONSO LINGIS, *Abuses (Tawantinsuyu)*

Tambores, alegorías y sangre en la selva

Montaña de Sorte (Yaracuy, Venezuela), principal centro de peregrinación del culto de posesión espiritista de María Lionza. Semana Santa de 1994. *Morrongo*, un muchacho del *barrio* de Las Mangos en La

* En Marquina, A., *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política*, Madrid, UNED, 2004, pp. 327-346.

Vega, Caracas, de apenas quince años, había llegado a la montaña con un grupo de amigos, que algunos de mis acompañantes calificaron de *malandros* —delincuentes—. Pronto se desentendieron de él y comenzó a caminar sin rumbo, silencioso, entre los altares que se estaban instalando en la base de la montaña. La historia de Morrongo capturó inmediatamente la atención de los *marialionceros* que llegaban al santuario y pronto se convirtió en una alegoría desgarrada de la violencia cotidiana en la Venezuela del cambio de siglo. El sinsentido de la experiencia de Morrongo, tan trágico y tan común, recorría las conversaciones. Algunos compartían con él sus alimentos. Otros le acogían durante la noche. Los médiums, o *materias*, más jóvenes le prometían ceremonias curativas con sus espíritus más poderosos, los polémicos africanos y vikingos. Morrongo era, desde hacía tiempo, un muchacho de la calle. Seis meses antes de su viaje a Sorte, en su barrio, un joven encapuchado le había disparado por la espada en cuatro o cinco ocasiones. Aunque sobrevivió al «atentado», las secuelas eran dramáticas. Había perdido la memoria, apenas balbuceaba algunas palabras y ya no era capaz de leer ni escribir. Su brazo derecho estaba paralizado y caminaba con dificultad, siempre mirando al frente. Las cicatrices dejadas por algunos de los proyectiles en su cuerpo eran evidentes. Una de las balas todavía sobresalía de la parte superior de su cráneo. Como si se tratara de una reliquia milagrosa, algunos se acercaban con cautela, sobrecogidos, a tocarla.

El segundo día de su estancia en la montaña, Morrongo fue el protagonista de una ceremonia espectacular. Era por la tarde en Sorte. El movimiento nervioso de médiums y ayudantes rituales —*bancos*—, el altar cubierto de estatuas de espíritus, velas, licores, flores y frutas, los símbolos todavía intactos pintados en el suelo con talco, la obsesiva *descarga* de tambores, todos ellos anuncian el inicio de una ceremonia en uno de los espacios rituales —*portales*— situados junto al río. Dos materias jóvenes, apenas vestidas con unos pantalones cortos rojos, se preparan para el trance. Contemplan la escena entre cincuenta y sesenta espectadores, en su mayoría jóvenes venidos de distintos rincones de Venezuela. Uno de los médiums se sitúa frente al altar y comienza su trance de una forma dramática. El espíritu que viene, Erik el Rojo, le posee con gran violencia, como una mano que entra con lentitud y precisión en un guante, de abajo arriba: primero una pierna, luego la otra, después un brazo y un costado, finalmente el otro. Enseguida, sus ras-

gos faciales se endurecen, se le abren desmesuradamente los ojos y brota un grito feroz, sostenido, de su garganta. Tras el primer impacto, la materia contorsiona bruscamente su cuerpo. Eleva sus brazos al cielo y comienza a caminar con convulsiones, siempre gritando. Pronto, su cara se puebla de agujas y, tras cortarse en repetidas ocasiones con una cuchilla de afeitar que le facilitan sus bancos, la sangre comienza a deslizarse por sus antebrazos y su pecho. Mientras tanto la segunda materia, José Luis, cae súbitamente al suelo de espaldas. Comienza a levantar su espalda en tensión, brota sangre de su boca junto al turbador grito de los africanos y vikingos. Llega a su cuerpo el espíritu Eriko, y el médium pronto se incorpora, con su mentón ensangrentado. Entre la multitud, empujados por los tambores y las palmas de los asistentes, Erik el Rojo y Eriko se sitúan frente a frente. Elevando sus brazos y girando parcialmente sobre su cintura, se miran y evalúan las heridas iniciales. Ambos médiums se van tiñendo de sangre, tratando de establecer su preponderancia sobre el otro. Comienzan a moverse por la explanada con el caminar esquelético, espasmódico, descompensado, que caracteriza a estos espíritus. Un poco más tarde, ya sentados junto al paciente, intensifican el ciclo de violencia autoinfligida. Cortes de cuchilla en la lengua, en el tórax, en los antebrazos, en los muslos. Largas agujas rematadas con tiras de trapo rojas en las mejillas, en las cejas o incluso, en el caso de José Luis, en el cuello, amenazando la vena yugular. Jaleados por todos los presentes, empiezan la *curación* de Morrongo, que está tendido en el suelo en un espacio ritual circular dibujado con talco, rodeado de velas de colores. Tiene lugar un episodio de extraña disonancia. Los espíritus llaman a un niño para que acaricie la cabeza al paciente. Una mujer madura se sitúa junto a él y lee pausadamente la Biblia, en voz baja. Los médiums en trance recorren su cuerpo con suma delicadeza —especialmente el brazo y la pierna paralizados—, con sus manos impregnadas de sangre, y pétalos de rosa sujetos entre los dedos. Mientras, ahora sí, reina el silencio, sólo interrumpido por las instrucciones toscas de los espíritus a sus bancos y los sonidos continuos del atardecer en la selva. Con la llegada de la oscuridad, los médiums se preparan para *volver a tierra*. La salida del trance de José Luis es escalofriante. Se retuerce, tosiendo con gran violencia. Algunos comentan que no va a vivir mucho si no modera la intensidad de su relación con los espíritus africanos y vikingos. Unos minutos después, ya fuera del trance pero con su cuerpo todavía man-

chado con regueros de sangre seca, se enzarza en una pelea con un Guardia Nacional que estaba de servicio vigilando la ceremonia. Pasará tres días arrestado en el calabozo.

A pesar de sus peculiaridades, no se trata de una ceremonia excepcional en el espiritismo venezolano del cambio de siglo. Junto con los espíritus de delincuentes muertos en las calles (Ferrándiz 2003), los africanos y vikingos se convirtieron en estos años en los espíritus con mayor atractivo para los jóvenes marialionceros de entre todos los integrantes del panteón.[1] En la montaña de Sorte, lo mismo que en las ceremonias urbanas, especialmente en los grupos donde dominaban las materias jóvenes, los espíritus de indios, libertadores, médicos o campesinos que habían preponderado en el espiritismo desde al menos la mitad del siglo XX, cedían ante el empuje de los africanos y vikingos. Esta transformación repentina y radical de las formas de corporalidad características del culto, que detallaremos más adelante, está sin duda vinculada a una intensificación de la violencia estructural y cotidiana en los sectores más empobrecidos del país, que pueblan los llamados *cinturones de miseria* que rodean las principales ciudades. Este incremento afecta muy especialmente, como también veremos, a los jóvenes de los barrios.

En su influyente texto sobre antropología política, Joan Vincent discutía lo que denominaba, basándose en el trabajo de Stuart Hall (1978), «antropología política desde abajo» (1990, pp. 400-415), que ejemplifica en el desarrollo de los estudios subalternos, el feminismo académico o el trabajo de James Scott sobre las «armas de los débiles» (1985). Este tipo de marco analítico, que tuvo en nuestra disciplina un indudable auge en la denominada *antropología de la resistencia*,[2] se interesa por las formas en las que los colectivos oprimidos, estigmatizados, marginales, desplazados o subalternos, según la definición que quiera usarse, articulan tácticas de indisciplina cultural —con importantes componentes corpóreos, como vamos a ver— frente los procesos político-económicos en los que se encuentran atrapados. Pero para evaluar la naturaleza y significación de estas acciones de resistencia o insubordinación desde abajo, es importante entender bien las formas en

1. Véase Ferrándiz, 1999.
2. Para una revisión crítica de esta corriente de estudios de la resistencia, a la que reprocha no ser suficientemente etnográfica, véase Ortner, 1995.

las que las fuerzas sociales y políticas que operan en un contexto determinado cristalizan en modos específicos de marginación y, como es frecuente llamar en los últimos años, de *sufrimiento social*.[3]

En este punto cabe preguntarse, ¿qué es lo que está ocurriendo en la sociedad venezolana para que nos encontremos con grupos de jóvenes de los barrios pobres de las periferias urbanas que, en el marco de una práctica de religiosidad popular de amplio seguimiento en el país, considera legítimo o incluso prestigioso infligirse heridas y manipular su sangre en contextos rituales públicos? ¿Cuál es el papel del Estado en la gestación de esta violencia autodestructiva? ¿Cómo identificar los mecanismos de conversión de procesos económicos, sociales, culturales y políticos en estilos de corporalidad? ¿Cómo descifrar una forma de violencia juvenil que en una primera mirada superficial evoca, incluso para muchos espiritistas, adjetivos tales como «aberrante», «gratuita», «irracional», «ficticia», «desinformada» o «desmesurada»? Para ello es preciso analizar cuáles fueron las circunstancias sociales, políticas y económicas en las que estas entidades místicas irrumpieron con fuerza en el espiritismo venezolano a principios de la década de los noventa.

Juventud en el respirador

«Los espíritus africanos tienen una fuerza enorme… Realmente parece que, cónchale le van a reventar todos los huesos a uno. Es algo bárbaro (…) Cuando sales de los trances sientes como si alguien te hubiera golpeado la cabeza, todo el cuerpo. Mira, cuando yo empecé a desarrollarme [como espiritista], eso era una vaina tan fuerte que, cuando se iban los espíritus, ¿cómo te lo explicaría? *A mí me parecía que aquí [en el pecho] tenía metido un tubo de esos plásticos para respirar… De esos que tienen seis pulgadas*. Sí, se me quedaba el pecho abierto, así, afff, afff, afff… Eso era algo increíble, muy fuerte, y pasaba días así, como si me hubieran agarrado a palos. Me dolía todo el cuerpo.»

Así me narraba Daniel la sensación dominante que le quedaba después de ser poseído por uno de estos espíritus violentos. La fuerte

3. Véase, especialmente, A. Kleinman, V. Das y M. Lock (eds.), 1997.

asfixia que provocan estos espíritus en los médiums es la causante de los aullidos desgarrados con los que tratan de extraerse aire de lo más profundo en las fases tempranas del trance, o cuando se producen desajustes en la posesión. La descripción de Daniel de un cuerpo golpeado, ahogado, necesitado de un respirador para seguir viviendo, es una metáfora muy adecuada para expresar la intensa marginación, falta de oportunidades y violencias diversas —de externas a autoinfligidas— que tienen que enfrentar muchos jóvenes de los barrios venezolanos en su vida diaria. La década de los noventa y el cambio de siglo es una etapa de la historia venezolana heredera del trauma social producido por la revuelta popular —y posterior represión por parte de las fuerzas de seguridad del Estado— de febrero de 1989, conocida como *el caracazo*. Más allá de los efectos inmediatos de los disturbios y de su represión a sangre y fuego, el caracazo supuso la ruptura de un largo pacto político. Desde el punto de vista de la élite, según apunta Coronil, el «pueblo» dejó de ser la «fundación virtuosa de la democracia» para convertirse en un «díscolo parásito social que debía ser disciplinado por el Estado y convertido en agente productivo por el mercado» (1997, p. 378). La gente común, por su lado, se sintió traicionada por los líderes políticos.

Aparte de la fractura del pacto político entre el «pueblo» y la élite, para un buen número de autores esta rebelión popular marcó un hito en el proceso de *despacificación de la vida cotidiana* que están experimentado las ciudades venezolanas, especialmente los barrios pobres, donde la infiltración permanente de las distintas formas de la violencia —que tienen en el Estado a uno de sus principales agentes— en los sistemas locales, y en las rutinas y espacios de intimidad de sus habitantes, alimenta cotidianamente un escenario social teñido de recelo, inquietud y alarma.[4] Este proceso de despacificación adquiere su

4. El concepto de «despacificación de la vida cotidiana», inspirado en el trabajo de Norbert Elias, es usado por Loïc Wacquant para referirse a la deriva hacia la violencia en la vida cotidiana de los guetos norteamericanos. Para Elias, según este autor, la violencia y el miedo se sitúan en el «epicentro de la experiencia de la modernidad: juntos forman el nudo gordiano que vincula las operaciones del Estado con la más íntima conformación de la persona» (2001, pp. 109-111). La pertinencia de estas reflexiones en el caso venezolano, como en otros muchos, es evidente. Sobre la violencia en Venezuela y sobre *el cacarazo*, véanse, por ejemplo, Ochoa Antic (1992), Ugalde *et al*. (1994), Tulio Hernández (1994, pp. 77-126), Coronil (1997), Márquez (1999) y Tosca Hernández (2000).

morfología y significación específicas en relación con el nuevo perfil que adoptan las violencias en paralelo al desarrollo histórico de la sociedad venezolana. Como culminación de otras formas de violencia más antiguas[5] y de una «matriz cultural de resolución violenta de los conflictos» que se ha consolidado históricamente en Venezuela, Tulio Hernández ha postulado la instalación paulatina en Venezuela, desde la década de los ochenta, de un *ciclo de violencia descentrada*, impulsada por un sentimiento colectivo de «orfandad de lo público» y caracterizada por el predomino de violencias sociales múltiples, caóticas, dispersas y fragmentadas, carentes de una trama dominante y de contornos definidos (1994, pp. 105-106). La multiplicación y descentralización de violencias y la pérdida de referentes ideológicos o institucionales de algunas de ellas, como es el caso del deslizamiento hacia lo delincuencial de algunas violencias políticas residuales, hacen aún más desconcertante su irrupción continua y entrelazada en los espacios cotidianos de convivencia.

Uno de los campos de batalla más conspicuos en los barrios se organiza en torno a los jóvenes, muchos de ellos, cada vez más, menores de edad. Sin duda, como ocurre en otros contextos de pobreza, segregación social y falta de horizontes sociolaborales, una buena parte de la violencia que devasta los barrios la ejercen jóvenes contra jóvenes. Las peleas entre bandas armadas por áreas de influencia y redes de tráfico de drogas, y el establecimiento de la *culebra* —variante local de las secuencias de muertos y la venganza de sangre— como eje articulador de las relaciones sociales, producen un número de bajas escalofriante, especialmente los fines de semana. Se trata este de un tipo de violencia confusa y políticamente desmovilizadora que, como escribe Philippe Bourgois, se origina como alternativa a la exclusión social, puede entenderse como una forma extrema de «cultura de resistencia callejera basada en la destrucción de sus participantes y la de las comunidades que los albergan» y tiene un indudable atractivo para algunos de los jóvenes que nacen y viven en su proximidad y carecen de otras fuentes alternativas de recursos económicos, poder y prestigio (1995, pp. 9-11).

5. En concreto, el ciclo de «naturalización de la violencia privada» (que va desde la guerra de Independencia hasta Gómez) y el ciclo de «centralización de la violencia por parte del Estado» (que va desde Gómez hasta finales de los sesenta).

Al mismo tiempo, en los sucesivos ciclos de la denominada *guerra al hampa*,[6] muchos hombres de los barrios, especialmente los jóvenes, son objeto de políticas indiscriminadas de segregación, estigmatización, criminalización e incluso exterminio por parte del Estado y sus diversos agentes. Tulio Hernández describe la existencia de una violencia institucionalizada sobre los habitantes de los barrios, generalmente impune e imperfectamente organizada, que afecta muy directamente a los jóvenes y se expresa en operativos policiales, asesinatos, allanamientos, torturas,[7] detenciones arbitrarias y otras formas de «delincuencia policial» (1994, pp. 93-94). Los espectaculares operativos policiales, en los que se arresta a decenas o incluso centenares de personas, especialmente jóvenes, por el simple hecho de tener cierto color de piel —por lo general más oscuro (*niche*) cuanto más se asciende en los escarpados *cerros* donde se instalan los barrios—, vivir en zonas determinadas de la ciudad o vestir en consonancia con las culturas de los barrios, son el ejemplo más claro de cómo la lógica de la intervención policial de las autoridades en los barrios tiene componentes raciales y opera de forma indiscriminada.[8] Para Tosca Hernández (2000), uno de los efectos más perversos de estos operativos, aparte de la propagación masiva de la sospecha, es la producción de antecedentes policiales a gran escala, lo que empuja a muchos jóvenes hacia un callejón sin salida. Otro ejemplo de la tormenta represiva que se cierne sobre los jóvenes de los barrios: a principios del año 2001, el Fiscal General del Estado admitió que la policía había organizado un *plan de exterminio* contra el *hampa*, que incluía ejecuciones sumarias.[9] Y aún otro más: el Viceministro de Seguridad Urbana lamentaba recientemente que la policía hubiera ajusticiado en torno a 2.000 *predelincuentes*, es decir, delincuentes potenciales, entre enero y agosto del año 2000.[10]

6. Para un análisis de esta retórica y sus principales consecuencias sobre los jóvenes, véase Márquez, 1999, cap. 4.
7. Véase Márquez 1999, pp. 209-214.
8. Tulio Hernández identifica el procedimiento seguido en estos operativos con el de la *pesca de arrastre* (1994, p. 94).
9. Véase «Fiscal no niega que exista plan de exterminio contra delincuentes», *EFE*, 12 de enero de 2001. EFE recoge la denuncia que hace PROVEA en su informe de 1999, donde se censura la ejecución de 116 personas por parte de la policía durante ese año.
10. Véase «94 homicidios en todo el país», *El Nacional*, 19 de septiembre de 2000; Véase también Tosca Hernández, 2000.

La combinación de los procesos que Wacquant considera decisivos en la transformación de los guetos norteamericanos en «maquinarias mortíferas de una relegación social descarnada», es decir, la despacificación de la vida cotidiana, pero también la desertificación organizativa y la informalización económica (2001, pp. 109-113), con evidentes paralelismos en el caso venezolano, han contribuido en las últimas décadas a la expansión y consolidación en los barrios de un modelo de supervivencia totalmente ajeno al modelo asistencial, formal y legal, caracterizado por la informalidad económica y la valoración de formas de comportamiento social ilegales y transgresivas. El culto a las armas, la presencia de la muerte como condicionante fundamental de las relaciones sociales y la adicción a las drogas son elementos muy presentes en esta forma cultural popular de fuerte carga masculina en la que, en sus manifestaciones más radicales, el honor y el prestigio social se asientan en versiones locales de cualidades como el valor, la audacia, la crueldad, la capacidad de seducción o la indiferencia ante la muerte.[11] En breve, por usar el término vernáculo, se trata de ser lo más *arrecho* posible.

Este estilo de vida se corresponde con el despliegue de un estilo corporal específico que absorbe y resignifica los efectos más tangibles de las violencias cotidianas. En su estudio sobre los niños de la calle en Caracas, Patricia Márquez analiza la importancia que en este contexto tienen las heridas y cicatrices como marcadores de estilo y prestigio (1999, pp. 202-208). Las marcas de la violencia, cada una con su leyenda particular, denotan astucia para burlar el peligro, valentía para enfrentar el dolor, experiencia en los laberintos de la calle, etcétera. Es decir, indican, de manera muy fundamental, la presencia de un superviviente de la calle y se convierten en eje fundamental de la identidad social. El origen de esta *piel social* (Turner, 1980) tan apreciada por muchos jóvenes de los barrios no es, sin embargo, sólo externo. Algunas de estas lesiones corporales, nos recuerda Márquez, son autoinfligidas. En ocasiones como expresión de un estilo personal —escarificaciones con diseños específicos—, en otras como mecanismo de protección a corto plazo —por ejemplo, para hacer más incómodo un

11. Pedrazinni y Sánchez han denominado a este estilo de vida característico de los barrios, que consideran una amalgama de creatividad y violencia con paralelismos en otros contextos latinoamericanos, *cultura de urgencia* (1992, p. 31).

arresto o protegerse de ataques o violaciones en las instituciones penales (*ibid*.)—. Pero esta valoración positiva de las lesiones corporales dentro de algunas culturas juveniles de barrio, que conduce a su autoproducción ocasional, tiene una contrapartida con posibles consecuencias nefastas. Al visualizar el encuentro con los proyectiles y filos de la violencia callejera —como si fuera un *mapamundi*, en palabras de Inocenta, una joven amiga espiritista—, la mera presencia de estas lesiones tiene el potencial de *certificar*, para las autoridades, la condición inequívoca de malandro de los jóvenes que las poseen.

Aunque por supuesto este trágico estilo de vida callejero no es el único que existe en los barrios, ni tampoco sería justo considerarlo el dominante, quizá sí sea el que por sus características más afecta al funcionamiento diario de estos espacios urbanos autoproducidos —tiñendo con su lógica implacable y terrible un buen número de ámbitos de sociabilidad— y es indudable que tiene una especial aceptación en los estratos más jóvenes de la población. Los jóvenes vinculados más directamente a formas de supervivencia delincuencial que, es necesario recordar, son una minoría, participan plenamente de esta cultura. Pero los muchos otros jóvenes con horizontes de vida no delictivos están inevitablemente expuestos a ella cada día en sus encuentros callejeros con bandas o patrullas de policías —cuyos miembros, en ambos casos, provienen mayoritariamente de los barrios—. El amplio sector de la juventud que experimenta esta forma de vida más tangencialmente puede, sin embargo, cultivar sus formas más tenues o activar sus principales signos externos —como el habla, la corporalidad o el vestuario— en determinadas circunstancias.

En un texto anterior sobre la expansión de los espíritus de *malandros* —delincuentes— en el culto de María Lionza (paralela a la de los africanos y vikingos y con vínculos semejantes con la despacificación de la vida cotidiana), ya discutíamos cómo «malandro» y «médium de espíritu malandro» no son categorías que se puedan solapar de manera automática. Muchos jóvenes espiritistas sin relación directa con la delincuencia entran en trance con estos espíritus de delincuentes, por ejemplo, como recurso identitario para enfrentar el estigma social, para aumentar su prestigio social o también como mera estrategia de superviviencia para encarar situaciones complicadas en la calle (Ferrándiz, 2003). Lo mismo ocurre con los africanos y vikingos de los que nos ocupamos en este texto. También es crucial en este caso evitar

desde el principio las posibles asociaciones mecánicas que puedan surgir entre el contacto espiritista con los africanos y vikingos y la práctica de la delincuencia juvenil. Como me comentaba Daniel, un joven espiritista, «algunos de los muchachos que más se cortan en los ritos son luego *almas de Dios* en sus barrios de origen». Lo que más unifica a la mayoría de los jóvenes de los barrios, sean infractores peligrosos, ladronzuelos de poca monta, trabajadores honrados o almas cándidas, es la sospecha de predelincuentes —o delincuentes potenciales— que se cierne sobre ellos. Y el ser construidos como sospechosos por la sociedad formal, su maquinaria mediática y sus instituciones de contenimiento y control social tiene, como hemos visto, implicaciones muy graves y concretas para todos ellos. Podemos considerar por tanto que es este elemento unificador externo, es decir, la producción, profundización y diseminación del estigma social y las consecuencias prácticas que se derivan de ello, el que condiciona de una manera más directa la relación que muchos jóvenes espiritistas empezaron a desarrollar con los espíritus de la violencia desde principios de la década de los noventa. Veamos ahora quiénes son estas entidades místicas y cuáles son las tramas corpóreas en las que se despliegan.

Memorias y cuerpos lesionados

Del mismo modo que las sociedades se transforman, las formas de corporalidad que existen en su seno se modulan, se renuevan, se reinventan continuamente. En su conocido artículo «The Mindful Body», Scheper-Hughes y Lock nos hablaban de las características de tres tipos de cuerpos, así como las transiciones entre ellos. Se referían al cuerpo individual, al cuerpo social y al cuerpo político (1987). Con la definición del *cuerpo político*, trataban de dibujar un escenario analítico en el que, bajo la influencia de Foucault y otros autores, pudieran detectarse y estudiarse las relaciones de poder —vigilancia, control, regulación…— en los procesos somáticos. De este modo, «aparte de controlar a los cuerpos en tiempos de crisis, las sociedades reproducen y socializan regularmente los tipos de cuerpos que necesitan» (*ibid.*, p. 25). Pero lo mismo que determinadas estructuras y discursos de

poder se afanan en producir tipos de cuerpos controlables y clasificables —como sería en nuestro caso el intento sistemático de *disciplinamiento* de los cuerpos de los jóvenes de los barrios mediante políticas de corte represivo—, los sectores subalternos pueden desafiar estas políticas corpóreas hegemónicas. Jean y John Comaroff han descrito de forma elocuente cómo determinados colectivos humanos llegan a implicarse en lo que denominan procesos de *reforma corporal*, en los que pueden llegar a revertirse las políticas corpóreas —la producción de cuerpos en base a la asimetría de poder— características de un régimen de poder determinado, en su caso, del colonialismo sudáfricano. Para estos autores, «los cambios en las fronteras entre el cuerpo y el contexto a menudo producen cambios en la condición existencial y en los estados subjetivos» de las personas implicadas (1992, p. 72-77). Scheper-Hughes y Lock, por su parte, sugieren que muchas de las prácticas corpóreas subalternas relacionadas con el sufrimiento social o la enfermedad contienen un *mensaje en la botella*, un mensaje de protesta y resistencia, que necesita ser descifrado (1990).

Podemos decir, por lo tanto, que el cuerpo ha sido históricamente un lugar privilegiado para la implantación de hegemonías, formas de desigualdad y de control social y político. Pero también ha sido un espacio igualmente privilegiado de conciencia crítica, indisciplina y disidencia. En ocasiones, las reformas corporales que acompañan a las distintas formas de resistencia ante el poder son difícilmente perceptibles a corto plazo. Pero, en contextos históricos y sociales determinados, pueden brotar de manera súbita formas de corporalidad radicalmente novedosas e inmediatamente perceptibles. Este es el caso de los espíritus africanos y vikingos, del que nos vamos a ocupar a continuación. El espiritismo de María Lionza es un práctica social muy extendida en Venezuela, basada en la posesión. Por lo tanto, una buena parte de la significación que circula entre los fieles se dilucida cuerpo a cuerpo durante las ceremonias. Aunque hay una serie de *cortes* —categorías— de espíritus, continuamente están emergiendo formas de corporalidad que en ocasiones no pasan de lo anecdótico y otras veces tienen un mayor impacto. Este es el caso de los africanos y vikingos, espíritus que amplifican algunas de las características más asentadas de la posesión en el culto e introducen otras nuevas.

De una manera general, estos espíritus de la violencia tienen varias particularidades que les separan de las categorías o *cortes* de espí-

ritus más conocidas del panteón —los indios, los libertadores, los médicos, los *chamarreros*, etc.—. En primer lugar, están sobre todo asociados a médiums jóvenes —al igual que ocurre con los espíritus de delincuentes— y son generalmente rechazados o al menos atemperados por médiums formados en generaciones anteriores. En segundo lugar, presentan una corporalidad muy forzada e inhabitual, que se expresa en un gran retorcimiento anatómico y en un lenguaje poco comprensible en el que se mezcla el castellano con el inglés —ambos muy modificados— y algunas palabras portuguesas. En tercer lugar, basan su despliegue ritual en la inflicción de heridas de diverso tipo —cortes con cuchillas de afeitar y puñales, perforaciones con agujas, ingestión limitada de cristales o líquidos tóxicos, como el queroseno— en el cuerpo de los médiums a los que poseen, aspecto que sólo es periférico, o inexistente, en otros espíritus. En cuarto lugar, como vimos en la viñeta inicial de este texto, asumen una lógica competitiva más vinculada a las culturas juveniles callejeras que al propio espiritismo. Paulatinamente, se ha producido una progresión casi milimétrica del riesgo corporal que asumen los médiums —se alargan las agujas, se profundizan las heridas, se aproximan los cortes y punciones a zonas más sensibles de la anatomía, se incorporan nuevos instrumentos de automutilación, etcétera—. En quinto lugar, aunque no podemos ampliar este aspecto en estas páginas, baste señalar que el resultado estético de estas prácticas de automutilación ceremonial en progresión se sitúa a caballo entre el estilo *punk* —especialmente en la afinidad estética con el *piercing*— y las imágenes más popularizadas de la crucifixión barroca —los médiums caminan con los brazos extendidos, como cristos crucificados—. Finalmente, su estilo terapéutico —estamos hablando fundamentalmente de terapia mística— se organiza en torno al uso curativo de la sangre del médium.

Aún hay otro aspecto crucial de la posesión espiritista en la que los africanos y vikingos aportaron novedades: las tramas de la memoria o, para ser más precisos, como señala acertadamente Yolanda Salas en su artículo sobre el culto a los africanos y vikingos en las cárceles venezolanas, las *recreaciones de la desmemoria* (1998, p. 23) que cristalizan en las entidades místicas durante los trances. Partimos de la base de que los espíritus africanos y vikingos tienen una relación significativa con el proceso de despacificación que están experimentando los barrios venezolanos, y sin duda la corporalidad y memoria que

sedimentan en los médiums tienen un referente claro en este proceso. Pero al mismo tiempo esta configuración espiritista se han ido dotando, de un modo imprevisible, de una significación que trasciende este encadenamiento específico. En cumplimiento peculiar de la dialéctica entre las tragedias del pasado y del presente sugerida por Galeano en una de las citas que encabeza este texto (1971, p. 11), algunas de estas entidades místicas emergentes entroncaron desde el principio con una corriente de memoria popular referida a la época de la esclavitud en Venezuela. Como señala Connerton, la historia oral de los grupos subalternos tiene ciertas características que la diferencian de las historiografías oficiales, son «otro tipo de historia». No sólo son diferentes los detalles que la componen, sino que organizan su sentido siguiendo principios y ritmos también diferentes (1989, p. 76). Por lo tanto estamos hablando de una memoria popular, o una «historia desde abajo» (Hall 1978), que opera en la periferia de la historiografía oficial, que se presenta imperfectamente elaborada, fragmentada y dispersa, que está habitada por una mezcla desordenada de personajes arquetípicos —que transmiten nociones esencializadas de la época esclavista— y otros con tramas biográficas locales más reconocibles —que rescatan actos de violencia y resistencia más concretos, ya sea reales o imaginados—, y que permanece abierta en todo momento a interpretaciones múltiples y coyunturales.

Entonces, ¿quiénes son, desde el punto de vista de la memoria popular, estos espíritus africanos y vikingos? Mi trabajo de campo tuvo lugar entre 1992 y 1995. La novedad y el éxito fulgurante de estos espíritus en aquellos años entre los jóvenes médiums me impidió recoger testimonios excesivamente articulados sobre su naturaleza y significado. Nadie lo sabía muy bien todavía. Todos los marialonceros con los que hablé estaban de acuerdo en que africanos y vikingos pertenecían a la misma *corte* o categoría de espíritus. Su lenguaje, corporalidad y terapéutica eran indistinguibles. La primera pregunta que se venía a la mente, es decir, qué relación o hermandad podía haber entre «vikingos» y «africanos», tan separados geográfica, cultural e históricamente, y merecedores de cortes diferenciadas según la propia lógica del culto, quedaba frecuentemente reducida a la voluntad unificadora de la Reina María Lionza.

Tampoco había consenso en todos los casos sobre quién era africano y quién vikingo. En ocasiones, los personajes estaban amalga-

mados como *afrovikingos*. En otras, las versiones sobre su presunto origen histórico eran contradictorias. Lo que más les une es su condición de guerreros o luchadores por la libertad, y la intensidad de su corporalidad, excesiva, herida y mutilada. Pero mientras que las narrativas que circulaban respecto a los vikingos —Mr. Vikingo, Mr. Robinson, Erik, Alondra, Mr. Bárbaro, etcétera— adoptaban en general tramas heroicas muy escuetas provenientes de los cómics (como, por ejemplo, los libros del Príncipe Valiente, con los que su iconografía, según aparece en estatuas y *estampitas de santo*, tiene muchas afinidades)[12] y de las películas históricas, los africanos eran más complejos y de varios tipos. En este texto, nos detendremos más en el componente africano de esta amalgama de espíritus pues los vikingos aportan fundamentalmente su condición de indomables guerreros, cualidad que está también asociada a los africanos. Por un lado, algunos de los africanos eran avatares de los orixás de la santería cubana —Santa Bárbara, Changó, Obatalá, las Siete Potencias—. Otros permanecían de modo genérico en la categoría de habitantes aborígenes de África. Algunos otros, como el Centauro de África, eran híbridos entre hombre y animales, en este caso hombre y caballo. Pero la mayor parte —Negro Congo, Chambelé, etcétera— portaban rasgos de *cimarrones*, es decir, eran interpretados colectivamente como antiguos esclavos venezolanos huidos de las plantaciones y del control de las autoridades y elites coloniales españolas.[13]

Vamos a profundizar ahora en el despliegue corpóreo de estos espíritus en la posesión. Así me describió Teresa, una materia de mediana edad que recibía africanos y vikingos pero que se resistía en lo posible a la violencia que traían asociada, a Mr. Bárbaro —un espíritu que, al contrario que otros médiums, ella consideraba africano, no vikingo.

12. Gracias a María del Pilar de Julián por señalarme esta fuente temática e iconográfica de los vikingos.

13. No eran sin embargo los primeros esclavos en llegar al culto. Ya había algunos otros en el panteón desde mucho antes, como el conocido Negro Miguel, líder de la famosa rebelión de esclavos de Buría en 1552, o el Negro Pío, que trató de matar a Bolívar. Esta línea anterior de espíritus de esclavos está en su mayoría asimilada a la corte de los *chamarreros*, cuyo estilo de corporalidad es mucho más liviano que el de los africanos. No tienen relación alguna con la inflicción de heridas en el cuerpo de los médiums o el uso terapéutico de la sangre, y por lo general basan sus actuaciones rituales en referencias obscenas y bufonescas.

> [Cuando llega Mr. Bárbaro] al cuerpo, se siente como rabia, la mayoría de las veces s*e siente como que si uno tuviera rabia por dentro*, la rabia se siente adentro. Entonces uno piensa que ese espíritu va a llegar cortándose, echándose machete… Entonces yo le tengo miedo… El Bárbaro, bueno, te lo estoy describiendo, es alto muy alto, grueso, tiene un «afro» bellísimo. Él fue el más *arrecho* de todos, pues, como [lo fue] Guaicaipuro en su tribu. *Entonces a él lo metían preso y se escapaba. Le cortaron una pata para que no se siguiera escapando, y con esa pata mocha y todo, se seguía escapando. Lo tenían preso por ser esclavo*. Bueno, le mocharon la pata, y siguió jodiendo. Entonces le mocharon [también] la mano, la mano izquierda. Le cortaron la pierna izquierda, y la mano izquierda. *Entonces los demás espíritus africanos bajan con el pie torcido en honor a él. Porque el Bárbaro tuerce esta mano, y eso es porque la tiene mocha, la tuerce porque la tiene mocha. Cuando va llegando a tu cuerpo el fluido espiritual [en la primera fase del trance], se siente como si aquí en la mano no hubiese nada*. Igual pasa en el pie, se siente la pata mocha, mochita mochita… (el énfasis es mío).

Como sugiere Teresa, la cimarronería de los espíritus africanos se expresa somáticamente de diversas formas. Por un lado, en el tipo de estados afectivos que provocan en el médium. La mayor parte de los espiritistas vinculados a ellos hablan de sensaciones que me fueron descritas como rabia, furia, frustración, coraje, bravura, valentía, fiereza, etcétera. Se trata en general de emociones masivas, de gran intensidad, cercanas a la asfixia que describe Daniel, que hacen que estas posesiones provoquen un enorme desgaste físico y psicológico en las materias. El caso de José Luis en la ceremonia que narrábamos al principio de este texto es también sintomático de los extremos a los que puede llegar la dureza del trance con estos espíritus, mayor que en el resto de los componentes del panteón del culto de María Lionza. Según la lógica de la memoria popular venezolana, tan afín a las tramas heroicas y trágicas, estas sensaciones expresan la experiencia de los luchadores vencidos, de los perdedores de la historia, que arrastran con ellos la profunda decepción de la derrota pero también la promesa de resistencia y rebelión permanente.

Simultáneamente, los africanos inscriben en el cuerpo de los médiums otros rastros de su experiencia de la esclavitud en forma de heridas y mutilaciones. Uno de los procedimientos más frecuentes de expresión de estas heridas de la historia es la aparición en el trance, en

los momentos previos a la pérdida de la conciencia, de lo que podríamos denominar *espacios de vacío sensorial* —«se siente como si aquí no hubiese nada»—, que representan las torturas que les eran infligidas por diversos agentes coloniales en castigo por su rebeldía.[14] Aparte de las sensaciones subjetivas del médium al recibir los fluidos espirituales, estas lesiones se manifiestan públicamente con nitidez durante el trance. Casi todos los africanos despliegan una corporalidad contrahecha: se desplazan espasmódicamente, como si fueran esqueletos desprovistos de músculos y articulaciones, y cojean ostensiblemente, con uno de sus pies virado hacia dentro y/o con al menos uno de sus brazos pegado al cuerpo. Como en la narración de Teresa, estas minusvalías suelen atribuirse a amputaciones punitivas en las piernas, pies, brazos y manos. El otro procedimiento de visualización de la violencia esclavista es, como ya se ha mencionado, la autoinflicción de heridas con cuchillas de afeitar, puñales, cristales y agujas. Los cuerpos de las jóvenes materias, abiertas sus venas, quedan bañados en sangre en el transcurso de las ceremonias, evocando de manera explícita las consecuencias de la aplicación de cepos, carimbos, latigazos y otras formas de castigo colonial.

Así, los africanos vienen a los cuerpos de los médiums como memorias heridas, rebeldes, rabiosas, que desmienten lo que Acosta Saignes califica como modelos idílico —de la dominación colonial— y calumnioso —del supuesto papel histórico irrelevante e inferior de los esclavos— de la época esclavista que han sido tan frecuentes en la historiografía oficial sobre la negritud en Venezuela (1984, p. 16).[15] Pero no sólo se trata de la recreación crítica de una de las etapas más aciagas de la historia venezolana. Esta representación tan expresa de la naturaleza del régimen colonial resuena con la crudeza de la violencia en las calles de la Venezuela contemporánea, de la que son protagonistas los descendientes, más o menos mestizados, de estos mismos esclavos.

14. Sobre los castigos y torturas a los esclavos, que incluían desde cepos y azotes hasta mutilaciones de miembros, véase Acosta Saignes, 1984, pp. 243-261.
15. Sobre la trivialización y criminalización de los esclavos coloniales en una buena parte de la historiografía venezolana, véase también García, 1989.

De regreso a la calle

La llegada de los africanos y vikingos al espiritismo y el escalamiento de las violencias que ejercen sobre sus materias transformó toda la superficie corporal en un territorio homólogo a las denominadas *zonas rojas*, es decir, a los escenarios preferentes de la violencia urbana. Es sobre este lienzo de heridas y mutilaciones donde hemos de buscar las continuidades entre la violencia ritual y la violencia cotidiana. Parece claro que los africanos y los vikingos son parte de esa lógica cultural juvenil masculina presente en los barrios caracterizada por la competitividad y la priorización de actitudes como el coraje, el desafío al peligro, o la indiferencia ante el dolor, y basada en el prestigio de las heridas y cicatrices. Frente a los críticos —que consideran todo esto una moda juvenil sin fundamento o, en el peor de los casos, un engaño—, entre los jóvenes médiums se valora enormemente el coraje necesario para recibir voluntariamente este tipo de violencia en el cuerpo, así como la capacidad para producir imágenes y actuaciones espectaculares que incluyan *piercing*, cortes y derramamiento de sangre. Los propios espiritistas establecen, como en el caso de Luis, homologías entre estos trances, las lógicas culturales juveniles y las iniciaciones guerreras.[16]

> Podemos hablar aquí de un *rito del barrio*, no tanto de un rito espiritual, como de un rito del barrio. Hay algo importante, que es el valor, *porque la gente piensa que mira, el que más cortadas tiene en el cuerpo, de repente es más valeroso*, entonces, el cortar a alguien y que alguien sobreviva a esa cortada, da un poco de puntos, ¿ves? Me imagino que te puede dar este aval ante cierto grupo de personas, ¿verdad? Los africanos, o los indígenas, eran grupos donde el valor representaba mucho… Y entonces tenían sus *ritos de valor*, *de iniciación… ritos de guerrero*… Entonces esas iniciaciones eran dolorosas, tenían que ser dolorosas, porque el guerrero, ¿cómo soporta el sufrimiento corporal? ¿Qué otra forma de soportar el sufrimiento corporal que acostumbrándote al dolor corporal? (el énfasis es mío).

Aunque la mayoría de los médiums jóvenes tienen que enfrentar en algún momento la llegada de espíritus africanos, sea o no deseada, no

16. Este es un aspecto que Yolanda Salas destaca en su artículo sobre los espíritus africanos y vikingos en las cárceles venezolanas (1998).

todos están dispuestos a ceder sus cuerpos incondicionalmente a la violencia que traen consigo. Es frecuente que se produzcan negociaciones y se establezcan límites al tipo de riesgos que están dispuestos a asumir. Por ejemplo Rubén, un joven médium del municipio de Catia la Mar, en el Litoral Central, se resistía a que el africano que bajaba en su cuerpo con asiduidad, John Charles, le cortara si no era indispensable para el éxito de una determinada curación. Así se lo hacía saber a sus ayudantes rituales antes de cada ceremonia, y éstos por lo general no le entregaban al espíritu los instrumentos cortantes que solía pedir cada vez que se personaba en un trance. «Luego se van a pensar que soy un malandro con todas estas cicatrices en el cuerpo», me comentaba. Su afirmación era sobre todo retórica. Su cuerpo estaba ya ostensiblemente cortado y pertenecía ya a las heridas de la memoria y de la calle.

Los jóvenes que practican este tipo de espiritismo de forma asidua, en su mayor parte hombres, tienen sus cuerpos ya entrenados, podríamos decir que *producidos*, para la ceremonia de la sangre y la violencia. Las cicatrices y ampollas que recorren su pecho, antebrazos y muslos, modelados posesión a posesión, están listas para producir significativas cantidades de sangre incluso con incisiones superficiales. Por lo general, las perforaciones con agujas son epidérmicas, y su aproximación a zonas delicadas de la anatomía, como ocurría con la vena yugular en el caso de José Luís en la ceremonia que abre este texto, es sólo aparente. De hecho, los espiritistas más críticos con las materias que trabajan con africanos y vikingos argumentan que la violencia que se produce en estas ceremonias no es violencia *de verdad*, sino parte de un *espectáculo* fácil destinado a encandilar a los más impresionables.

Sin embargo, entre los espectadores, el *efecto resultante* es de cortes profundos y dolorosos, y de evidente peligrosidad para la integridad corporal. Debido a las cualidades analgésicas del trance, no hay por lo general dolor. Pero aunque los médiums no sufran durante el trance, gestionan con habilidad lo que Scarry denomina la *vecindad del dolor* y consiguen transmitir a los presentes con gran efectividad la «angustia de la persona herida» (1985, p. 15). Mediante secuencias de trances con estos espíritus, o muchas veces con la simple participación en las ceremonias, los jóvenes espiritistas establecen correlaciones directas entre la experiencia histórica de la esclavitud —tal y

como se transmite y transforma en la memoria popular y en los campos sensoriales de la posesión— y las circunstancias de su vida cotidiana en la Venezuela petrolera. El paralelismo, que se actualiza en cada trance y ceremonia es sin duda imperfecto, al tiempo que polémico entre los propios espiritistas. Pero la sensación de que, a la postre, «son la misma gente», y de que los escenarios de explotación y violencia son equiparables pone en marcha, con toda su carga elípitica, un proceso identitario con potencial para reinterpretar las experiencias contemporáneas de exclusión bajo el prisma de una peculiar memoria corpórea de la esclavitud, que podemos catalogar como *disidente*.

Venas abiertas

Volvemos a *Las venas abiertas.* En este caso utilizamos la turbadora imagen de desposesión y saqueo evocada por Eduardo Geleano en su conocido libro sobre América Latina en sentido tanto metafórico como literal. La literalidad supone recorrer el camino entre la exclusión y violencia estructural que Galeano denuncia, y la experiencia cotidiana, despacificada, de aquellos jóvenes venezolanos pobres y estigmatizados, sin apenas horizonte ni futuro. Las heridas producidas por estos espíritus durante el trance se fusionan y se mezclan con las marcas corporales que tienen su origen en la desnutrición y la pobreza, la inadecuación de los servicios médicos, las peleas callejeras, la represión policial y carcelaria, o las manipulaciones estéticas de las culturas juveniles. La sangre que resbala por los cuerpos de los médiums no es sino un afluente más de la que corre cotidianamente por las calles de los barrios. Sin duda, el rito y la calle, como también la historia, *comparten heridas y cicatrices*.

Las violencias estructurales, como nos recuerda Bourdieu, siempre se pagan en un sinnúmero de pequeños y grandes actos de violencia cotidiana (2000, p. 58). Pero las cadenas causales que llevan de unas violencias a otras no son automáticas, ni la significación de los actos y recorridos de la violencia es unívoca. La pobreza estructural y la exclusión social y política generan modos de vida y de supervivencia de extraordinaria ambigüedad, parcialmente alienantes y liberadores al mismo tiempo. El mensaje en la botella está escrito con trazo

firme y elocuente, pero con mano desconcertada. Así, resulta difícil dilucidar si la violencia de los africanos y vikingos expresa pura desesperanza autodestructiva sin horizonte de resolución, o es más bien un canal de empoderamiento y protesta airada de un espacio juvenil trágicamente expoliado y autoidentificado con las grandes gestas, reales e imaginadas, de las sagas nórdicas y la resistencia a la esclavitud. Lo más probable es que, como paradigma de las nuevas *violencias descentradas* de las que nos habla Tulio Hernández, sea ambas cosas al mismo tiempo, en combinación inestable.

En todo caso, volviendo a la ceremonia inicial, el hecho de que un breve momento de ternura infiltre de modo terapéutico una estructura ritual acosada por dos excesos de violencia, la cotidiana —que destruyó de forma gratuita el futuro de Morrongo, como el de miles de jóvenes en circunstancias semejantes— y la ritual —que proporciona a los jóvenes espiritistas tramas heroicas para herir con saña sus propios cuerpos y estructuras afectivas—, nos evoca el hastío de una generación de jóvenes con las intolerables circunstancias en las que tiene que desempeñar su vida cotidiana y también la posibilidad quizá utópica de que la violencia, en este caso concreto, esté alcanzando el límite de tolerancia desde el que pueda comenzar a desactivarse.

Bibliografía

Acosta Saignes, M. (1984), *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Vadell Hermanos, Caracas.

Bourdieu, P. (2000), *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona.

Bourgois, P. (1995), *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge University Press, Cambridge.

Comaroff, J., y J. Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, San Francisco.

Connerton, P. (1989), *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Nueva York.

Coronil, F. (1997), *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, The University of Chicago Press, Chicago.

Ferrándiz, F. (1999), «El culto de María Lionza en Venezuela: Tiempos, espacios, cuerpos», *Alteridades*, 9 (18), pp. 39-55.

— (2003), «Espíritus de la violencia: Los *malandros* en el culto de María Lionza (Venezuela)», en C. Feixa y F. Ferrándiz (eds.), *Violencias y culturas*, FAAEE/ICA, Barcelona.

Galeano, E. (1971), *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Madrid.

García, J. (1989), *Contra el cepo: Barlovento, tierra de cimarrones*, Lucas y Trina, Caracas.

Hall, S. (1978), «Marxism and Culture», *Radical History Review* 18, pp. 5-14.

Hernández, T. (2000), «El desafío de la violencia en el actual sistema político Venezolano», manuscrito.

Hernández, T. (1994), «La cultura de la violencia en Venezuela», en L. Ugalde *et al*., *La violencia en Venezuela*, Monte Ávila, Caracas.

Kleinman, A., V. Das y M. Lock (eds.) (1997), *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley.

Lingis, A. (1994), *Abuses*, University of California Press, Berkeley.

Márquez, P. (1999), *Youth on the Streets, Commodities and Violence in Caracas*, Stanford University Press, Stanford.

Ochoa Antic, E. (1992), *Los golpes de febrero: de la rebelión de los pobres al alzamiento de los militares*, Fuente Editores, Caracas.

Ortner, S. (1995), «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal», *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), pp. 173-193.

Salas, Y. (1998), «La cárcel y sus espíritus guerreros: Una aproximación a los imaginarios de la violencia», *Tribuna del investigador*, 5 (1), pp. 20-37.

Scheper-Hughes, N., y M. Lock (1987), «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1), pp. 6-41.

— (1991), «The Message in the Bottle: Illness and the Micropolitics of Resistance», *The Journal of Psychohistory* 18 (4), pp. 409-432.

Scott, J. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.

Turner, T. (1980), «The Social Skin», en J. Cherfas y R. Lewin (eds.), *Not Work Alone*, Temple Smith, Londres.

Ugalde, L., *et al*. (1994), *La violencia en Venezuela*, Monte Ávila, Caracas.

Vincent, J. (1990), *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, The University of Arizona Press, Tucson.

Wacquant, L. (2001), *Parias urbanos: Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Manantial, Buenos Aires.

6.
La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas*

Lila Abu-Lughod

Resumen

*En los últimos años la resistencia ha suscitado un gran interés como tema de estudio en las ciencias humanas. Pese a la sofisticación teórica de muchos estudios antropológicos e históricos sobre la resistencia cotidiana, sigue habiendo una tendencia a proyectarla con una visión romántica. Por el contrario, yo postulo que la resistencia debería usarse como un diagnóstico del poder, y me remito a las mujeres beduinas awlad ʿali para mostrar qué revelan sus formas de resistencia sobre las relaciones de poder históricamente cambiantes en las que viven inmersas, a medida que se incorporan paulatinamente al Estado y la economía de Egipto.***

* En *American Ethnologist*, vol. 17, n.º 1 (feb. 1990), pp. 41-55. Traducción de María Enguix.

** Empecé este artículo cuando era miembro del Institute for Advanced Study y lo terminé siendo miembro de la Fundación Mellon de la Universidad de Pensilvania. Vaya mi agradecimiento a ambas instituciones por su apoyo. Las becas de investigación de NEH y Fullbright hicieron posible mis investigaciones en Egipto en 1986 y 1987, y me proporcionaron tiempo para escribir. Joan Scott y Judith Buttler hicieron comentarios especialmente provechosos sobre mis primeros borradores, pero la versión final debe mucho a las lecturas críticas de Catherine Lutz, Timothy Mitchell y cuatro críticos anónimos de *American Ethnologist*. El público de numerosas instituciones donde se distribuyó el artículo también me obligó a aclarar algunos puntos cruciales. Por último, mi agradecimiento a las personas de la comunidad beduina en la que viví es más profundo cada año.

Introducción

Uno de los principales problemas en la disciplina de las ciencias humanas de los últimos años ha sido la relación de la resistencia con el poder.[1] A diferencia de los grandes estudios sobre la insurgencia y la revolución del campesinado en las décadas de los sesenta y principios de los setenta (por ejemplo, Paige, 1975; Scott, 1976; Wolf, 1969), ahora se observa un interés por formas de resistencia inauditas; hablamos de subversiones —más que de insurrecciones colectivas a gran escala—, de resistencias pequeñas o locales no vinculadas al derrocamiento de los sistemas de poder, ni siquiera a las ideologías de emancipación. Según parece, los especialistas intentan rescatar, para que queden registradas, y restituir, por consideración hacia nosotros, estas formas de resistencia antaño subvaloradas o rechazadas.

Esta moda de la resistencia plantea un buen número de preguntas interesantes, imposibles de abarcar con detalle en este estudio. Primer punto: ¿qué relación guarda la erudición, o teorización, con el momento histórico-mundial en que aparece? Es decir, ¿por qué precisamente en esta época los especialistas de diversas disciplinas, cuyos enfoques son radicalmente distintos, convergen en el asunto de la resistencia?[2]

1. Términos como «voces», «subversión», «disidencia», «contradiscurso» y «contrahegemonía», así como «resistencia», son la clave de este interés y se manejan en corrientes tan diversas como la teoría feminista francesa (por ejemplo, Kristeva, 1981; Moi, 1986, pp. 163-164) y los estudios científicos sociales sobre grupos subordinados específicos. Entre estos últimos figuran los estudios sobre la resistencia de las juventudes obreras de Inglaterra (Willis, 1981), los esclavos de Suramérica y las plantaciones del Caribe (Craton, 1982; Gaspar, 1985; Genovese, 1974, 1979; Levine, 1977), los campesinos pobres del sureste asiático (Scott, 1985; Scott y Kerkvliet, 1986; Stoler, 1985; Turton, 1986), los grupos subalternos de la India colonial (Guha, 1983a, 1983b), los campesinos negros marginados en la Sudáfrica rural (Comaroff, 1985), los mineros bolivianos del estaño y los trabajadores de plantaciones colombianas (Nash, 1979; Taussig, 1980) y varios grupos de mujeres tanto en Colombia (por ejemplo, E. Martin, 1987; Morgen y Bookman, 1988) como en otros países (Ong, 1987).

2. Este asunto ha empezado a despertar cierto interés dentro y fuera de la antropología. Marcus y Fischer (1986), Jameson (1984) y Haraway (1985) están especialmente interesados en el desarrollo de la teoría posmoderna de la época poscolonial del capitalismo más reciente. Foucault (1980, p. 116) postula que la tarea de analizar los mecanismos del poder «sólo puede empezar después de 1968, es decir, sobre la base de luchas diarias *in situ*, entre aquellos cuya lucha se ha ubicado en las finas mallas de la red del poder». Tomo en consideración numerosos movimientos político-sociales, incluido el feminismo, que ponen en entredicho la hegemonía del marxismo como discurso radical y abren otras posibilidades para reconsiderar el poder y la resistencia.

Segundo punto: ¿cuál es el significado ideológico en el discurso intelectual de los proyectos que pretenden sacar a la luz esas formas desconocidas o suprimidas hasta la fecha mediante las cuales unos grupos subordinados reaccionan y resisten activamente a su situación?[3] En este artículo quiero plantear una cuestión distinta: ¿qué implicaciones tienen los estudios sobre la resistencia para nuestras teorías de poder?

Porque en el núcleo de este interés generalizado por las formas no convencionales de resistencia no colectiva, o como mínimo no organizada, hay, a mi entender, un descontento creciente con nuestras nociones previas del poder; lo más interesante de este trabajo sobre la resistencia es que obtengamos una comprensión cabal de lo complejas que son la naturaleza de la dominación y sus formas. Por ejemplo, la investigación en el campo de la resistencia influida por Bourdieu y Gramsci reconoce y estudia la importancia de la práctica ideológica en el poder y la resistencia, y se esfuerza por reducir las diferencias entre los procesos simbólicos e instrumentales, conductuales e ideológicos por un lado, y culturales, sociales y políticos por otro.[4]

Pese a la considerable sofisticación teórica de muchos de estos estudios, y a que se proponen ampliar la definición de lo político, como en definitiva están más interesados en buscar resistentes y en explicar la resistencia que en analizar el poder, me parece que no exploran tanto como podrían las implicaciones de las formas de resistencia que localizan. En mis primeros estudios, como en los de otros investigadores, tal vez haya una tendencia a transmitir una visión romántica de la resisten-

---

Scott (1985, pp. 29) vincula más estrechamente su interés por la resistencia diaria con su desilusión con las revoluciones socialistas.

3. O'Hanlon (1988) plantea esta cuestión con respecto al grupo de los llamados estudios de la subalternidad, y Rosaldo (1986) ha desatado una polémica interesante al vincular la admiración de Evans-Pritchard por la indomabilidad de los nuer con su papel de antropólogo en un contexto colonial.

4. Jean Comaroff (1985, p. 263), por ejemplo, rechaza explícitamente las divisiones convencionales entre lo simbólico y lo instrumental o la religión y la política (distinciones, esgrime, propias tanto de la ciencia social etnocéntrica como de los intelectuales revolucionarios del Tercer Mundo). James Scott (1985, pp. 292) se niega a aceptar la distinción entre resistencia «real» e «irreal», definida como oposición entre lo individual y lo colectivo, lo autocompasivo y lo íntegro, o lo conductual y lo ideológico. Otro intento de captar las complejas formas de dominación es la corriente de los especialistas marxistas que explora más a fondo la noción gramsciana de hegemonía; una noción que, al menos de acuerdo con intérpretes como Raymond Williams (1977, pp. 108-114), no sólo rescata la ideología como una parte del aparato de dominación sino que de hecho termina con la distinción entre procesos culturales, sociales y políticos.

cia, a interpretar todas las formas de resistencia como signos de la ineficacia de los sistemas de poder y de la capacidad y creatividad del espíritu humano en su negativa a ser dominado.[5] Si interpretamos así la resistencia dejamos de diferenciar sus diversas formas y damos por zanjadas algunas cuestiones sobre los mecanismos del poder.

En este estudio quiero defender un pequeño cambio de perspectiva sobre nuestra forma de entender la resistencia; un pequeño cambio cuyas consecuencias analíticas serán serias. Sugiero que deberíamos usar la resistencia como un *diagnóstico* del poder. Para este fin me remito a Foucault, cuyas teorías —o analíticas del poder y la resistencia, como él mismo prefiere llamarlas—, aunque complejas y no siempre constantes, merece la pena explorar. Una de sus propuestas principales, que ya figura en un debate más profundo sobre el poder en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, es la controvertida afirmación de que «donde hay poder, hay resistencia» (1978, pp. 95-96). Con independencia de lo que implique esta afirmación, no cabe duda de que Foucault usa esta hipérbole para que nos cuestionemos nuestra idea de poder como algo eterno y esencialmente represivo. Como parte de su proyecto de despojar de romanticismo el discurso liberador de nuestra «revolución sexual del siglo XX», le interesa demostrar que el poder es algo que no sólo funciona negativamente, negando, restringiendo, prohibiendo y reprimiendo, sino también positivamente, produciendo formas de placer, sistemas de conocimiento, bienes y discursos.[6] Al completar la frase antes citada, añade lo que, según algunos, es un punto pesimista sobre la resistencia: «Donde hay poder, hay resistencia, y no obstante, o más bien, por eso mismo, esta resistencia nunca está en posición de exterioridad con respecto al poder» (1978, pp. 95-96).

5. Para un debate lúcido de los problemas con el humanismo en su proyecto historiográfico, como Guha (1983a, 1983b), comprometido con los estudios de la subalternidad, véase la crítica favorable de O'Hanlon's (1988). Algunos de los puntos que aborda también pueden aplicarse a otros proyectos de resistencia.

6. Veamos una afirmación particularmente clara de esta visión de poder como productiva: «Lo que hace que el poder se sostenga, que se acepte, es sencillamente que no sólo nos oprime como una fuerza que dice «no», sino que en realidad impregna, produce cosas, induce placer, formas de conocimiento, produce discurso. Es preciso considerarlo como una red productiva que se extiende por todo el cuerpo social, mucho más que como una instancia negativa cuya función es la represión» (Foucault 1980, p. 119). Su posición con respecto a la resistencia es más ambigua. Pese a su insistencia en que la resistencia siempre está vinculada al poder, de vez en cuando implica la persistencia de cierta libertad residual (Foucault 1982, p. 225).

Esta visión de la resistencia es especialmente provocadora, pero para apreciar su significado es preciso invertir la primera parte de la frase. El resultado es el intuitivamente sensato «donde hay resistencia, hay poder», menos problemático y posiblemente más provechoso para el análisis etnográfico, pues nos permite pasar de las teorías abstractas del poder a unas estrategias metodológicas que nos permiten estudiar el poder en situaciones concretas. Como dice Foucault (1982, pp. 209, 211), al defender también esta inversión podemos usar la resistencia «como un catalizador químico para poner de relieve relaciones de poder, localizar sus posiciones, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que emplean». Podríamos seguir buscando todas las formas de resistencia y considerar que no son triviales, pero en vez de entenderlas como signos de libertad humana, las usaremos estratégicamente para que nos digan más sobre las formas de poder y sobre la forma en que atrapan a las personas.

En la etnografía de los beduinos awlad ‘ali que sigue, quiero demostrar que los complejos mecanismos del poder social se pueden analizar en los ricos y a veces contradictorios detalles de la resistencia. También quiero mostrar que estos mismos detalles contradictorios nos permiten analizar cómo se transforman históricamente las relaciones de poder —sobre todo con la introducción de formas y técnicas de poder características de los Estados modernos y de las economías capitalistas—. Y algo más importante si cabe: estudiar las distintas formas de resistencia nos permitirá entender cómo funcionan las estructuras de poder actuales, a menudo contradictorias, que se entrecruzan en comunidades paulatinamente ligadas a sistemas múltiples y con frecuencia no locales. Estos asuntos son básicos para las teorías del poder, que los antropólogos pueden analizar mejor que nadie dada su posición privilegiada.

Formas de resistencia/formas de poder

Voy a centrar mi estudio en la nueva situación de las mujeres de una comunidad beduina que vive en el desierto occidental egipcio, no porque desee entablar una discusión sobre las mujeres en concreto, sino porque, en primer lugar, se han hecho pocos estudios sobre la resisten-

cia basados en la mujer; en segundo lugar, el poder, considerado desde una perspectiva de género, parece una de sus formas más difíciles de analizar, y, en tercer lugar, las circunstancias a la hora de hacer un trabajo de campo en una sociedad que practica la segregación sexual son tan especiales, que, para este tipo de análisis, dispongo de datos más abundantes y minuciosos de mujeres que de hombres. El grupo beduino de mi estudio es conocido como awlad ʿali, y lo constituyen antiguos pastores asentados en toda la costa egipcia desde el oeste de Alejandría hasta la frontera libia. Aunque son sedentarios, se consideran árabes y reclaman una filiación con las tribus beduinas del este de Libia. Insisten en diferenciarse de los egipcios rurales y urbanos del valle del Nilo.[7]

A modo de introducción, he de reconocer que yo también he compartido una idea romántica de la resistencia. Como en la literatura popular y antropológica los pastores nómadas tienen fama de orgullosos y libres, quienes se acercan a su estudio suelen sentirse atraídos por estas cualidades. Sin embargo, yo no estaba preparada para las formas específicas que estaba adoptando la resistencia beduina cuando llegué allí a finales de los años setenta para iniciar el trabajo de campo. Por ejemplo, cuando volví a El Cairo después de mi primer viaje y tras haberme mudado oficialmente a una casa, una de las primeras noticias que me comunicaron las mujeres y las niñas fue que durante mi ausencia las había visitado el jefe local de la policía de seguridad egipcia. Las mujeres se habían puesto furiosas y a la defensiva, y me contaron que habían impedido que registrasen mis maletas; mintieron al gobierno «hijo-de-perra» —así lo llamaron—, aduciendo que yo había cerrado las maletas y me había llevado la llave. Un par de meses después de empezar a vivir en su casa, mi anfitrión desapareció un tiempo. Descubrí que se lo habían llevado para interrogarle acerca de los vínculos políticos con Libia y el contrabando de hachís, pero la única reacción fue denunciar al gobierno egipcio por acoso. Durante los años que viví con ellos me acostumbré a encontrar pistolas bajo el colchón y rifles en el armario, a asistir a banquetes en honor a personas que habían sido encarceladas por contrabando o por cruzar las fronteras, a conocer a muchachos que desaparecían en el

7. En 1978 viví por primera vez con una comunidad beduina y he vuelto varias veces desde entonces, la más reciente en 1987, para realizar el trabajo de campo sobre el que se basa el análisis del último apartado.

desierto junto con los rebaños para no tener que alistarse en el ejército egipcio, a escuchar trucos para engañar a los funcionarios y evadir impuestos, y a conocer a personas como aquel hombre cuya demencia temporal se tradujo en el terror de que el gobierno lo buscaba para apresarlo por no haber dado parte de la muerte de un hijo suyo, cuyo nombre seguía figurando en el documento de identidad de su familia. No era ésta esa clase difusa de resistencia de nómadas independientes con la que yo había fantaseado, sino que estaba ante unas resistencias particulares contra las formas específicas —inspección, alistamiento, detención, control de movimientos, registro y fisco— con las que el Estado egipcio intentaba «integrar» a los beduinos del Desierto Occidental en sus dominios de entonces.

Pero ¿qué había de las mujeres? Aunque al principio no sentí ningún interés especial por la resistencia de las mujeres beduinas, descubrí varias de sus formas. Quiero examinar estas formas de resistencia para demostrar que, a través de ellas, podemos empezar a entender con más claridad las estructuras tradicionales del poder en esta comunidad. Describiré cuatro tipos de resistencia asociados a la mujer. A continuación, discutiré ciertas transformaciones importantes de resistencia y poder en ese mundo más amplio al que los beduinos se están incorporando.

El primer escenario de resistencia, ya descrito en otro estudio (Abu-Lughod, 1985), es el mundo de las mujeres segregadas sexualmente, en el que la mujer se opone diariamente a las restricciones impuestas por los ancianos de la comunidad mediante toda clase de desafíos menores. Las mujeres emplean secretos y silencios a su conveniencia. A menudo se ponen de acuerdo para ocultar conocimiento a los hombres; se encubren unas a otras en asuntos menores, como visitas secretas a curanderos o visitas a parientes y amigos; fuman a escondidas y se deshacen de sus cigarrillos cuando los niños llegan corriendo para avisarlas de que se acerca un hombre. Estas formas de resistencia indican que un modo de ejercer el poder sobre la mujer es mediante una serie de prohibiciones y restricciones que la mujer bien asume, en su apoyo al sistema de segregación sexual, bien desafía, como sugiere el hecho de que protege ferozmente la inviolabilidad de su esfera separada, la esfera donde tienen lugar los desafíos.

Otra forma generalizada de resistencia es la de las mujeres y las niñas al matrimonio. En realidad, una de las mayores formas de poder ejercido por las familias —sobre todo por los parientes mayores de

sexo masculino, como los padres y los tíos paternos— es el control sobre los matrimonios pactados. Pese al poder aparente de los hombres, los matrimonios de conveniencia siempre son complicados e implican la participación de muchas personas, sobre todo madres y familiares del sexo femenino. A veces las madres consiguen impedir que se celebren matrimonios no deseados por sus hijas, a pesar de que los padres o los guardianes del sexo masculino son quienes controlan en teoría la situación. Por ejemplo, durante mi última visita a la comunidad beduina descubrí que la hija mayor y célibe de mi anfitrión se había librado por los pelos de que la casaran. Su padre había coincidido con varios amigos en el mercado y les había pedido que sus hijos se casaran con su hija y su sobrina. Los matrimonios suelen convenirse entre aliados, amigos y parientes, y rechazar a alguien sin una buena excusa resulta difícil. De modo que el padre apalabró la boda y luego volvió a casa para informar a su mujer.

La mujer me contó que se había enfurecido y le había dicho que se negaba a que su hija contrajese matrimonio con alguien de esa familia. La familia en cuestión vivía en tiendas en el desierto, y para su hija, educada en una casa y sin demasiadas habilidades beduinas tradicionales, como estar al cuidado de las tiendas y ordeñar ovejas, este tipo de vida sería un suplicio, pues no estaba preparada para ella. Para colmo, la familia que la pretendía andaba metida en líos: vivía en tiendas porque dos de sus miembros se habían enzarzado en una pelea y habían matado a un tercero por accidente. A tenor del derecho consuetudinario beduino, se habían visto obligados a buscar refugio en otra familia, dejando atrás sus hogares y sus tierras. Vivían con un temor constante, sabiendo que los parientes del hombre al que habían matado reclamarían venganza. Como la mujer de mi anfitrión no quería que su hija enviudase, no quiso saber nada de esa boda. Enfadado, su marido le preguntó: «¿Y ahora qué les digo? Ya está acordado». Y luego fue a hablar con la madre de su sobrina para conseguir su apoyo. Pero ella también se negó a que su única hija contrajese matrimonio con un hombre de esa familia. Las mujeres le propusieron que dijese a los pretendientes que los primos de las niñas las habían reclamado en matrimonio. Como es un derecho que tienen los primos, el padre pudo salvar su honor y esos matrimonios nunca se celebraron.

Sin embargo, cuando los hombres son tercos o están tan atrapados en estrategias y relaciones de obligación con otros hombres que

no quieren o no pueden desdecirse, las mujeres llevan las de perder. Pero ni siquiera entonces permanecen necesariamente en silencio. Una madre cuya hija iba a casarse por la fuerza con uno de sus primos entonó una canción cuando los parientes del novio vinieron a recoger a su hija para la ceremonia:

intī mā gadā hādhōl
gadāk bū dabābīr yilihban…
No estás a la misma altura que estos
a ti lo que te pega es el hombre con la insignia de oro…

La canción se mofaba de ellos al insinuar que su hija era más digna de un funcionario que del pobre hombre que iba a desposarla.

Las muchachas célibes tampoco se callan siempre sus sentimientos con respecto al matrimonio. Cantan cuando sacan agua del pozo o públicamente en las bodas. Éstas son algunas canciones que he oído sobre los hombres con los cuales no deseaban casarse:

mā nakhudshī shāyib nā
nzuggū yāgaʿ fil-ganāh
No me casaré con un viejo, no lo haré
le daré un empujón y caerá en una acequia

lubt il-ʿilwa nā ma nrīdū
wuddī fī bājō jdīda
No quiero el viejo fez de la colina
lo que quiero es un Peugeot nuevo

yikhrib bēt wlad il-ʿamm
rabbī mā ygarrib lā dam
Dios maldiga al hijo de mi tío
Señor no me lleves cerca de un pariente de la misma sangre

Es significativo que las jóvenes que cantaban estas canciones se opusieran en particular a hombres mayores y primos paternos, dos categorías de hombres cuyos lazos por lo común vinculantes con los padres harán harto difícil que se rechacen sus peticiones de matrimonio.

Los casos más interesantes son los de las propias mujeres que se oponen a casarse por imposición. Sus relatos retrospectivos de resistencia figuraban entre los hechos narrados más populares que he oído. La anciana matriarca de la comunidad en la que yo vivía nos contó lo siguiente a mí y a un grupo de nueras y nietos suyos. Los hechos debieron de ocurrir hace sesenta años por lo menos. La anciana comenzó explicando que el primer hombre con el que tenía que haberse casado era un primo hermano suyo. Los familiares del primo habían acudido a su casa para iniciar las negociaciones y llegaron incluso a sacrificar algunos corderos, la práctica que sella el acuerdo de matrimonio. Esto es lo que relató:

> Era un primo hermano mío y yo no lo quería. Era un hombre viejo y vivíamos uno cerca del otro, comíamos en un mismo cuenco [compartíamos comidas o vivíamos bajo el mismo techo]. Vinieron y sacrificaron un cordero y yo me puse a gritar, me puse a llorar. Y mi padre había comprado una pistola de cartuchos nueva. Dijo: «Si no te callas, te saco yo con esta pistola».
>
> Bueno, como había un barranco me quedé allí sentada todo el día. Me senté al borde del barranco, diciendo: «Poseedme, espíritus, poseedme». Quería que los espíritus me poseyeran; quería enloquecer. Pasé la mitad de la noche sin moverme de allí. No me moví de allí hasta que vino Braika [una pariente]. Y lloró conmigo y luego me arrastró a casa por la fuerza y acabé durmiendo en su tienda. Doce días después las mujeres de la familia de mi primo empezaron a teñir la tela negra para lo alto de la tienda. Les faltaba poco para terminar de coser la tienda en la que yo iba a vivir. Y habían traído mi ajuar. Dije: «Yo os traeré el tinte». Al llegar vi que habían molido el polvo negro y que estaba en remojo en la olla; era el último tinte que quedaba y lo volqué —¡pum!— sobre mi cara, mi pelo, mis manos, hasta quedar completamente negra.
>
> Mi padre vino y dijo: «¿Qué ha pasado aquí? ¿Qué le pasa a esta niña? ¡Eh, tú! ¿Qué te pasa?». Las mujeres se lo explicaron. Fue a buscar una jarra de agua y una pastilla de jabón y dijo: «Si no te lavas las manos y la cara, te…». Así que me lavo las manos, pero sólo las palmas, y me limpio la cara, pero sólo me quito un poco de aquí y de allá. Y no dejo de llorar. Lo único que hice fue llorar. Entonces vinieron y me pusieron un poco de sopa delante. Mi padre dijo: «Ven aquí y tómate la cena». Comí y mis lágrimas salaban cada cucharada. Pasaron doce días y nada entró en mi boca.

> A la tarde siguiente mi hermano se acercó y me dijo: «Tengo hambre, ¿puedes prepararme algo de picar?». Fui a prepararle unas tortitas de pan fresco, y estaba hambrienta. Cogí una rebanada y puse un poco de miel y un poco de aceite de invierno en un cuenco. Quería comer, yo, que no había probado bocado desde hacía doce días. Pero entonces dijo: «¿Qué te parece esto? Van a celebrar la boda el viernes y hoy es jueves y faltan menos de dos días entre ahora y entonces». Me di cuenta de que la rebanada que me iba a comer, la había tirado. Me preguntó: «A ver, ¿quieres ir donde fulano o quieres ir donde el hermano de tu madre?». Contesté: «Quiero…». Entonces hubo un eclipse; el sol desapareció y no se veía nada. Dije: «Voy donde mi tío materno». Me puse el pañuelo en la cabeza y salí corriendo. Fui a pie hasta llegar donde mi tío. Me encontraba en mala forma, un desastre.

Después describió que su tío la había enviado de vuelta a casa, con instrucciones para que su hijo saludara al padre de la chica y le pidiese que se demorara un poco, que a lo mejor ella volvía. Luego prosiguió:

> Así que volví a casa. Y después de aquello no escuché una sola palabra más. El ajuar estaba en el arcón, y en cuanto a la tienda, la cosieron, la dejaron preparada y después la guardaron en su tienda. Llegó el otoño, emigramos al oeste y regresamos otra vez. Cuando regresamos, dijeron: «Vamos a celebrar la boda». Yo me puse a chillar. Pararon. Nadie volvió a hablar del asunto.

El relato de esta anciana, que tenía dos episodios más de bodas rechazadas hasta consentir en una, sigue el patrón de muchos otros que he oído —de mujeres que se opusieron a las decisiones de sus padres, tíos o hermanos mayores, y terminaron ganando—. Su historia, como las otras, permitió que otras mujeres supieran que era posible oponerse al matrimonio.

Una tercera forma de resistencia de la mujer beduina es lo que podríamos llamar discurso irreverente desde el punto de vista sexual. Me refiero a casos en que las mujeres se burlan de los hombres y de su hombría, pese a que la ideología oficial los glorifica y la mujer los respeta, vela por ellos y a veces los teme. En esta irreverencia es posible analizar el código de moralidad sexual y la ideología de la diferencia sexual como formas del poder masculino. Las mujeres sólo pare-

cen alegrarse sobremanera cuando los hombres no consiguen vivir conforme a los ideales de autonomía y hombría —los ideales en los que se basa su supuesta superioridad moral y precedencia social—, y en particular si fracasan como resultado del deseo sexual. Las mujeres se burlan de algunos hombres a sus espaldas y también se ríen de ellos en términos generales. Por ejemplo, en un relato que grabé en 1987, un hombre que tiene dos mujeres es engañado por la más joven, pero, por estúpido que parezca, la recompensa y, en cambio, castiga a la mayor, la esposa obediente y fiel. En este relato popular pueden leerse muchos mensajes, pero desde luego uno de ellos es que los hombres son unos seres estúpidos cuyos deseos anulan su supuesta piedad y socavan sus demandas manifiestas de que la mujer sea recatada y casta. La clase de poder que este relato intenta subvertir es el poder de control sobre la sexualidad de la mujer, intrínseco al sistema moral beduino.

La resistencia de las mujeres beduinas también asume una forma de irreverencia con respecto a la marca de masculinidad y los privilegios que concede de forma automática. Por ejemplo, el hombre y la mujer beduina admiten una preferencia por los varones y afirman que las familias son más felices cuando nace un varón. Sin embargo, cuando en medio de una conversación pregunté qué hacían si el bebé era varón, una anciana respondió: «Si es varón sacrifican un cordero en su honor. Exaltan el nombre del varón. Tiene un pequeño meadero colgando». Todas las mujeres presentes se echaron a reír. Otra mujer, comentando el desenlace de un relato popular a propósito de la mezquindad de los hijos y la compasión de las hijas; desenlace en el que se pide al hijo mezquino que mate un carnero y saque el útero, explicó:

> El hombre no tiene útero. Sólo tiene un pene pequeño, como este dedo mío [entre risas, moviendo el dedo con gesto despectivo]. El hombre no tiene compasión. La mujer es tierna y compasiva [haciendo un juego de palabras con el doble sentido de la raíz árabe *rahama*, a partir de la cual se derivan los términos útero (*rihm*) y compasión (*rahma*)].

Los términos comunes se invierten y los genitales masculinos se convierten en un signo de carencia —la carencia de un útero—. Otro ejemplo más claro aún de la irreverencia de la mujer es un relato que las mujeres y las chicas contaban a los niños, y que dice lo siguiente:

Eran una anciana y un anciano que viajaron al desierto y acamparon en una zona solitaria donde había lobos. Habían llevado con ellos siete cabras, una vaca, un asno y un cachorro. La primera noche se acercó un lobo a la tienda. «¡Eh! —les dijo—. ¡Dadme a alguien de comer esta noche!», exigió. Así que los ancianos le dieron una cabra.

El lobo volvió a la noche siguiente y les pidió lo mismo: «¿A quién me vais a dar de comer esta noche?». Le dieron otra cabra. La cosa se repitió noche tras noche, hasta que la anciana pareja le hubo dado las siete cabras, el asno, la vaca y el cachorro. Entonces se dieron cuenta de que se habían quedado sin animales y de que se los comería a ellos. El anciano le dijo a su mujer: «Escóndeme en un cesto y lo colgaremos del palo. Tú escóndete en la tinaja». De modo que la mujer colgó el cesto con el anciano dentro y ella se escondió en la tinaja de barro.

Cuando el lobo llegó aquella noche, nadie contestó a su llamada. Entró en la tienda y la olfateó. Luego miró hacia arriba. El cesto se había rajado y se veían los genitales del anciano —colgaban por fuera del agujero del cesto—. El lobo empezó a dar brincos, intentando mordérselos. Al verlo, la anciana empezó a reírse tan fuerte que se tiró un pedo que partió la tinaja donde se escondía y el lobo se la comió. Luego mordisqueó los genitales del anciano hasta que echó abajo el cesto y también se lo comió a él. Y luego se echó a dormir en su tiendita.

La última vez que oí esta historia, el grupo de mujeres y chicas con las que estaba se rieron mucho. La cuentista se burlaba de mí por haberle pedido que contara la historia y su último comentario fue: «La anciana se reía porque el lobo le estaba mordiendo los genitales a su esposo». En esta anécdota abunda el material para un análisis freudiano y, desde luego, los temores masculinos a la castración y al engaño pueden entreverse en este relato popular y el mencionado antes brevemente. Ambos mensajes son complejos. Es importante recordar que son mujeres las que cuentan las historias, mujeres las que escuchan y mujeres las que reaccionan con regocijo a las cosas que aterrorizan a los hombres.

Los relatos, las canciones y las bromas entre mujeres no son los únicos discursos subversivos de la sociedad beduina. Los que acabo de describir, no obstante, indican la relevancia de la ideología de la propia diferencia sexual como forma de poder. En mi libro (Abu-Lughod, 1986) analizo lo que considero más importante en los discursos subver-

sivos de la sociedad beduina —una suerte de poesía lírica oral—. Es el cuarto tipo de resistencia. Estos poemas/canciones, conocidos como *ghinnāwas* (cantares), son recitados sobre todo por mujeres y hombres jóvenes, por lo general en medio de una conversación informal entre amigos íntimos. Lo más chocante es que, a través de ellos, los individuos expresan sentimientos radicalmente distintos de los que expresan en sus conversaciones con un lenguaje corriente, sentimientos de vulnerabilidad y amor. Muchas de estas canciones hacen referencia a relaciones con miembros del sexo opuesto hacia quienes reaccionan, fuera del ámbito de la poesía, con ira o con una despreocupación deliberada.

Como he afirmado, casi todas las reacciones públicas comunes de la gente están enmarcadas en el código del honor y la modestia. A través de estas reacciones viven y se muestran a sí mismos que están viviendo de acuerdo con el código moral. La poesía acarrea el sentir que quebranta este código, la vulnerabilidad con respecto a otros, que, por lo común, es signo de una falta deshonrosa de autonomía, y el amor romántico, que se considera inmoral y presuntuoso. Como el código moral es uno de los medios más importantes de perpetuar las estructuras desiguales de poder, las vulneraciones del código deben entenderse como modos de oponerse al sistema y de desafiar la autoridad de quienes sacan partido de él. Cuando se examina para desentrañar lo que nos puede decir sobre el poder, este discurso subversivo de la poesía sugiere que el dominio social también funciona a la hora de construir, delimitar y dar sentido a las emociones personales.

La actitud beduina hacia este tipo de poesía y hacia quienes la recitan nos remite a algunos de los asuntos centrales del poder y la resistencia. Lo mismo que llevar pañuelos, recitar poesía está relacionado con la situación; los poemas se recitan casi siempre en situaciones de proximidad e igualdad social. La única excepción en el pasado eran las celebraciones de bodas, que, como es lógico, los hombres más ancianos y respetables eludían. Esta elusión, junto con la opinión de que esta clase de poesía era atrevida y no islámica, sugería el reconocimiento molesto de lo subversivo del género. Por otra parte, entre los beduinos con los que viví, se apreciaba la poesía.

Esta ambivalencia sobre la poesía me sugirió que ciertas formas de resistencia de los menos poderosos podían suscitar admiración en la sociedad beduina, incluso en aquellos cuyos intereses respaldaban el sistema. He postulado que esta actitud conectaba con la valoración beduina de

la resistencia misma, una valoración asociada a la esfera política y las actividades de los hombres en general, bien fuesen tradicionales y tribales, bien actuales y dirigidas por el gobierno. Es un valor en contradicción con las estructuras de desigualdad dentro de la familia, donde el género entra en juego. Las mujeres aprovechan estas contradicciones de su sociedad para reafirmarse y resistir. Pero lo hacen, más claramente en el caso de la poesía, gracias a formas tradicionales dadas localmente, lo que sugiere que, en cierto sentido al menos, estas formas han producido relaciones de poder y no pueden entenderse con independencia de ellas. Veo en esto un buen ejemplo de lo que Foucault (1978, pp. 95-96) intentaba establecer al sugerir que no entendemos la resistencia como una fuerza de reacción en parte independiente o fuera del sistema de poder.

Las formas cotidianas de resistencia de la mujer beduina antes descritas plantean una serie de dilemas analíticos. En primer lugar, ¿cómo podríamos desarrollar teorías que reconozcan las resistencias creativas de estas mujeres al poder de quienes controlan sus vidas, sin atribuirles erróneamente formas de conciencia o políticas que no corresponden a su experiencia —como una conciencia feminista o una política feminista, por ejemplo— o sin subestimar sus prácticas como prepolíticas, primitivas o incluso descaminadas? En segundo lugar, ¿cómo podríamos explicar el hecho de que las mujeres beduinas se oponen al sistema de poder existente al tiempo que lo apoyan (lo apoyan con prácticas como llevar pañuelo, por ejemplo), sin recurrir a conceptos analíticos como la falsa conciencia, que descarta su particular comprensión de la situación, o manejo de impresiones, que las convierte en cínicas manipuladoras? En tercer lugar, ¿cómo podríamos reconocer que sus formas de resistencia, como los relatos populares y la poesía, se pueden transmitir culturalmente sin asumir acto seguido que, aunque ni siquiera podamos llamarlas expresiones personales catárticas, deben ser en cierto modo válvulas de escape?[8] Son dilemas que me han surgido en estudios anteriores y también he encontrado en estudios ajenos.

8. Uno de los muchos problemas que plantea esta última idea es que asume que la sociedad es una máquina y entiende las acciones humanas como funciones de esta máquina, en lugar de reconocer que la sociedad no es sino las prácticas colectivas de las personas que la constituyen, un concepto que Bourdieu (1977) desarrolla de forma más sistemática.

Con el cambio de perspectiva que estoy defendiendo —en lugar de indagar sobre el propio estado de la resistencia, hacerlo sobre lo que indican las formas de resistencia frente a las formas de poder contra las que se alzan—, nos adentramos en un terreno nuevo. Además de cuestiones tales como si la ideología oficial es siempre hegemónica realmente o si la resistencia cultural o verbal cuenta tanto como las resistencias de otra índole, podemos empezar a preguntarnos qué se puede aprender del poder si damos por sentado que las resistencias, con independencia de su forma, indican lugares de lucha. Las formas de resistencia de las mujeres beduinas que he descrito antes sugieren que ciertas relaciones de poder en las que están atrapadas operan a través de restricciones de sus movimientos y sus actividades diarias; a través del control sobre el matrimonio que ejercen sus parientes más viejos; a través del matrimonio patrilateral entre primos paralelos; a través de un sistema moral que define la superioridad según unas características particulares (como la autonomía) que los hombres son estructuralmente más capaces de lograr; a través de una serie de prácticas que implican que la condición masculina es justificación suficiente para gozar de privilegios, y vinculando una serie de sentimientos con la respetabilidad y el valor moral. Esto no es lo único que entra en juego; hay más, como el control de los parientes más viejos o los maridos sobre los recursos productivos, hechos a los que uno puede o no enfrentarse de forma directa. Pero reducir todo lo anterior al mero terreno ideológico es caer en las dicotomías familiares que han impedido que se tenga en cuenta el aspecto más significativo de esta situación: que las relaciones de poder adoptan muchas formas, tienen muchos aspectos y se entrecruzan. Y si presuponemos una suerte de jerarquía de las formas significativas e insignificantes de poder, estaremos cerrándonos la posibilidad de explorar cómo funcionan de verdad estas formas simultáneamente, concertadas o por separado.

Transformaciones del poder y la resistencia

Otra ventaja de usar la resistencia como diagnóstico del poder es, como argüí al principio, que puede ayudar a detectar cambios históricos en las configuraciones o los métodos del poder. En este apartado final quiero

centrarme en el modo en que las mujeres beduinas están experimentando una profunda transformación de su vida social y económica. Con una mirada atenta a lo que en principio podrían parecer asuntos triviales, se puede aprender algo importante sobre las dinámicas de poder en situaciones en las que las comunidades locales se están incorporando a los Estados modernos e integrando en una economía de mayor escala.

Haré tres observaciones sobre la resistencia, basadas en un trabajo de campo reciente. La primera incumbe al destino de las formas tradicionales de subversión. Algunas, como los relatos/cuentos populares, están desapareciendo a medida que la radiotelevisión egipcia usurpa el interés de la juventud.[9] Otras, como el tipo de poesía antes descrita, empiezan a formar parte de otros proyectos y también se las están apropiando distintos grupos. Recuerdo que, cuando me fui de Egipto en 1980, pensaba que esta forma de poesía también estaba desapareciendo. No obstante, en los últimos años el nuevo éxito de los casetes comerciales y de producción local dio nueva vida a la poesía beduina tradicional. Al mismo tiempo, sus usos sociales están cambiando. Como he explicado en otros estudios (Abu-Lughod, en prensa), estos poemas/canciones, antaño siempre recitados por mujeres o por hombres *jóvenes*, se están transformando, en su nueva forma, en un foro de resistencia casi exclusivamente masculino. Las ancianas siguen entonando las canciones o rememorando cómo solían cantarlas, pero en general las ocasiones públicas para cantarlas han desaparecido y las jóvenes no desarrollan las habilidades o la costumbre de recitarlas. Las mujeres y las niñas escuchan con avidez estos casetes comerciales y baratos, pero no hacen sus propias grabaciones, porque ninguna mujer modesta desea que unos extraños escuchen sus canciones ni estaría dispuesta a sentarse en un estudio de grabación con hombres desconocidos.

Como parece que las mujeres están perdiendo el acceso a este modo de resistencia, se lo asocia cada vez con hombres jóvenes, que lo usan para protestar u oponerse al creciente poder de sus mayores. La participación de los beduinos en la economía de mercado ha aumentado e inflexibilizado el poder de estos parientes más viejos de dos maneras: en primer lugar, la monetarización y la privatización

9. Messick (1987) analiza la disolución de un discurso alternativo, cuando no subversivo, de la mujer norteafricana, causado por la transformación capitalista de la actividad del tejido.

de la propiedad, sobre todo de la tierra, brinda a los patriarcas un poder económico absoluto; en segundo lugar, como en general la jerarquía acusa una mayor rigidez y las diferencias de riqueza entre familias son cada vez más extremas, la ideología tribal de la igualdad, que limitaba la legitimidad del dominio de los ancianos, se está erosionando. La evolución de esta forma poética de resistencia está relacionada con estos cambios complejos y los refleja.

La segunda observación es que están empezando a aparecer nuevos signos de resistencia de la mujer ante las restricciones de su libertad de movimiento. Por un lado, he presenciado varias discusiones entre mujeres mayores y sus sobrinos e hijos más jóvenes sobre la dureza con que estos jóvenes restringían los movimientos de sus hermanas y primas. Entre ellas y en presencia de hombres jóvenes, las mujeres mayores expresaban su indignación y recordaban el pasado, cuando salían libremente a recoger leña o agua de los aljibes, intercambiando de vez en cuando por el camino canciones y obsequios amorosos con hombres jóvenes. En 1987 también oí por primera vez las quejas de unas muchachas adolescentes y mujeres jóvenes porque se sentían encarceladas o se aburrían. Por otro lado, observé incidentes cada vez más habituales de jóvenes esposas o célibes que tenían que defenderse —por lo común, de nuevo, con el apoyo de sus madres, tías y abuelas— de acusaciones difamatorias, generalmente difundidas por sus parientes masculinos, como que las habían visto en lugares donde no tenían permitido hablar con varones fuera del círculo familiar. Esta resistencia a las restricciones de movimiento que intentaban imponerles y las calumnias contra su reputación no son indicativas de ningún espíritu o conciencia de sus libertades potenciales. Más bien, diría yo, son indicativas del sentido femenino de las nuevas formas de poder restrictivo que han acarreado el sedentarismo y la consecuente división más radical entre hombres y mujeres. En el lapso de la generación actual, los beduinos se han asentado y construido casas en comunidades permanentes. Rodeada de vecinos que no son de su familia, en un mundo social donde no se ha diluido el código de la modestia, la mujer ha terminado pasando mucho más tiempo fuera de la vista de todos, o cubierta con el pañuelo, que en los campamentos del desierto; ahora está sometida a vigilancia dondequiera que vaya.

En tercer lugar, se está desarrollando una forma de resistencia nueva y muy seria en el mundo femenino; resistencia que —a diferen-

cia de las dos mencionadas que ensanchan la brecha entre mujeres y hombres— enfrenta a las jóvenes con sus madres e indirectamente con sus padres y tíos, toda vez que las alía con los jóvenes de su generación. Estos conflictos generacionales se deben a un asunto en apariencia frívolo: la lencería. Hace nueve años presencié el siguiente incidente. Dos muchachas adolescentes de nuestra comunidad habían comprado camisones a un vendedor ambulante. (Los beduinos suelen dormir con sus ropas de diario.) Las abuelas de las chicas se enfurecieron y amenazaron con quemar los camisones si no los devolvían. Cuando las ancianas recibían visitas, pedían a una de las chicas que sacara su camisón para enseñarlo. Las mujeres lo toqueteaban y se lo quitaban unas a otras de las manos, y una vez una de las abuelas, en plena algazara, se puso el camisón transparente verde lima encima de sus ropajes, bailó por la habitación y se fue hacia la puerta con la intención de salir y enseñárselo a los hombres. Se lo impidieron a tiempo.

Hacia 1987 se había convertido casi en una rutina entre las novias incluir bragas de nailon y camisones en su ajuar. La mayoría de las adolescentes compraba estas prendas para sus casamientos, y sus parientes más viejas ya no intentaban impedírselo con tanta dureza. En la actualidad la frontera se ha desplazado a los sujetadores, los cosméticos y las horquillas. En la casa donde yo vivía, por ejemplo, muchas de las tensiones entre la madre y una de sus hijas tenían que ver con el sujetador casero que la muchacha se empeñaba en ponerse. Su madre estaba escandalizada porque así captaba mucho la atención sobre sus pechos, y la criticaba. La hija estaba empecinada, algo típico en los hijos beduinos cuando sus padres los presionan, y contraatacaba criticando a su madre por haber tenido tantos hijos y gobernar una casa tan caótica. En su resistencia a la imposición materna de los valores beduinos de la modestia pueden leerse los comienzos de una transformación crucial —e irónica— de la vida beduina.

Lo que las mujeres mayores objetan contra la compra de lencería no es sólo que se pierda un dinero precioso en prendas inútiles, sino la impudicia de esas nuevas tecnologías de la feminidad sexualizada que se utilizan para complacer a los maridos. No es que *ellas* no hayan trabajado para seguir congraciándose con sus maridos; han cumplido con sus deberes al mantener sus hogares y su reputación moral. Pero han confiado en sus parientes varones para asegurarse un buen trato y enmendar los malos tratos de sus maridos. Se han ganado el derecho a

que apoyen su condición de familiares o mujeres y con su trabajo han contribuido al clan familiar. Todos los bienes que las mujeres pudiesen obtener, los obtienen casándose y, después, todas tienen más o menos las mismas cosas, criadas, cultivadas o fabricadas en casa. Las mujeres de esta generación más vieja, al menos tal como yo las vi, por lo general conservaban una actitud digna, pero al mismo tiempo solían ser enérgicas, seguras de sí mismas, y difícilmente lo que nosotros consideraríamos femeninas. Algunos hombres beduinos también lo comentaron.

Las jóvenes, al rechazar la tosquedad de las mujeres mayores comprando cremas hidratantes y camisones de nailon con puntillas están, en cierto modo, rebelándose contra expectativas que no tienen en cuenta el nuevo orden de circunstancias socioeconómicas en las que se mueven. Algunas de las chicas con las que he hablado quieren oponerse a los matrimonios, como sus abuelas. No se oponen a que decidan sus matrimonios por ellas, pero sí a algunos pretendientes, sobre todo a los que no prometen cumplir ciertas fantasías. Dicen, y a menudo lo expresan en canciones breves con motivo de bodas públicas, que quieren maridos ricos (o al menos con un sueldo) y con formación (o al menos con un estilo de vida más egipcio), maridos que les compren las cosas que desean: tocadores, camas, ropa, zapatos, relojes, biberones e incluso lavadoras que acaben con el agotador trabajo al aire libre. Más sedentarias y aisladas, estas chicas aspiran a ser las amas de casa que sus madres nunca fueron. Su bienestar y nivel de vida ahora dependen inmensamente del favor de sus maridos en un mundo donde todo cuesta dinero, donde hay muchas más cosas que comprar y donde las mujeres casi no tienen un acceso independiente al dinero. Lo confirma el hecho de que la resistencia de la mujer a la injusticia de la distribución de bienes adquiridos, desde mantas hasta pastillas de jabón y cajas de cerillas, ocasiona los conflictos más frecuentes en casi todos los hogares; entre los poderes de los hombres se incluye ahora, de forma relevante, el poder de comprar cosas y de castigar y recompensar a las mujeres dándoselas o no.

A medida que los pañuelos que llevan son más transparentes y las jóvenes se implican cada vez más en esta clase de feminidad sexualizada asociada al mundo del consumismo —incluso si sólo hablamos del insignificante mundo de los camisones baratos y las uñas pintadas por un precio irrisorio—, se involucran paulatinamente en nuevas

series de relaciones de poder de las que apenas son conscientes. Esta evolución está vinculada a su nueva dependencia económica de los hombres, toda vez que se dirige deliberadamente, y es una forma de resistencia, contra sus mayores de ambos sexos. Si la resistencia indica poder, entonces esta forma de resistencia indicará la desesperación con que sus mayores tratan de sostener las antiguas formas de autoridad basada en la familia, que reforzaban el código moral de la propiedad y la modestia sexual.

Como las antiguas formas de la resistencia de la mujer descritas antes, las de estas jóvenes se dan además culturalmente; no son autóctonas, como antaño, sino que más bien emulan a la sociedad egipcia y las toman prestadas (por no decir que las compran) de ella. De nuevo, estas resistencias no son ajenas ni son independientes de los sistemas de poder. No obstante, lo peculiar de estas nuevas formas de resistencia es cómo viajan entre dos sistemas y qué pueden decirnos de las relaciones de poder en tales condiciones. Por ejemplo, a la lencería y los cosméticos se suma el gusto por escuchar canciones egipcias y no tanto beduinas, seguir las radionovelas egipcias y ver la televisión egipcia. Las madres no tardaron en regañar a sus hijas jóvenes por perder el tiempo con esa basura egipcia, y algunos ancianos beduinos se negaron a que los televisores entraran en sus casas. Estas canciones e historias egipcias, como la lencería, son una forma de oposición entre las estrategias de resistencia de los jóvenes beduinos contra sus mayores, pero, a diferencia de las formas pasadas de la poesía beduina, o incluso de sus relatos populares, no son discursos de resistencia dentro de su contexto social original, que es el contexto de la vida urbana egipcia de clase media, una forma de vida cuyas deudas con Occidente son múltiples y en la que el Estado es omnipresente.

Irónicamente, al adoptar estas formas egipcias y utilizarlas contra sus mayores, estos jóvenes beduinos también empiezan a verse atrapados en las nuevas formas de sometimiento que tales discursos implican. Estas nuevas formas son parte de un mundo en el que se atenúan los vínculos de parentesco mientras que se idealiza el matrimonio entre compañeros, el amor marital basado en la elección y el amor romántico, dando realce al atractivo de la mujer y la individualidad, algo que se marca a través de las diferencias a la hora de embellecerse (de ahí la importancia de los cosméticos, la lencería y la diferenciación en los estilos y la calidad de la ropa). El contraste entre este

mundo y el mundo beduino se aprecia a la perfección en un incidente que sucedió hace unos años. Una tía mayor, de visita en la casa donde yo vivía, se burló de su sobrino, mi anfitrión, que era toda una eminencia en la comunidad. Dijo que llevaba una vida de perros. Vivía con tres mujeres, todas buenas beduinas. Su casa era un desastre, su ropa estaba arrugada y ninguna de estas mujeres se movía cuando él las llamaba. Su hijo, por otra parte, acababa de casarse con una chica egipcia y vivía bien. Su esposa, informó, se ponía prendas bonitas siempre que él volvía a casa, le preparaba comidas especiales e incluso le planchaba los pañuelos. Todos los presentes rieron. En la actualidad las jóvenes beduinas se escandalizarían menos ante esta conducta, e incluso intentarían imitarla.

Más revelador aún es lo que está sucediendo en las bodas. Como afirmé en otro estudio (Abu-Lughod, 1988), estos espacios son importantes para la producción y la reproducción de la sexualidad y las relaciones sociales beduinas. Las bodas también se están transformando en motivo de conflicto entre las mujeres jóvenes y las mayores. Mientras que las mujeres mayores beduinas se escandalizan ante las prácticas de las bodas egipcias, las adolescentes de hoy en día sienten curiosidad e intentan imitar cuantos aspectos pueden de estas bodas. A las mujeres mayores les resulta chocante que la novia egipcia llegue vestida con elegancia y maquillada, y que se siente en público con el novio en una reunión de invitados de ambos sexos. Pero lo que más les inquieta es la idea de que consienta en pasar la noche a solas con él para tener relaciones sexuales.

Las bodas egipcias les parecen de mal gusto porque, como las nuestras, construyen a la pareja como una unidad separada de deseo privado, diferenciada de sus familias y grupos de género. Para los beduinos awlad ‘ali, las bodas como Dios manda deben centrarse en una desfloración pública diurna, que es parte de una lucha dramática entre grupos familiares y entre el hombre y la mujer. Este rito nupcial decisivo, representado en una costumbre homóloga sobre los cuerpos del novio y de la novia y los cuerpos colectivos de los parientes y los amigos reunidos, produce una sexualidad que es pública y se centra en cruzar umbrales, abrir pasajes y salir y entrar como un preludio de la inseminación que debería concluir con el nacimiento de los hijos para el grupo familiar del novio. La identificación de los individuos con sus grupos familiares se refuerza con canciones sobre las familias del

novio y de la novia y sobre la implicación ajena con respecto a la virginidad de la novia, e incluso con los movimientos rituales en sí. Por ejemplo, llevan a una novia de la casa de su padre envuelta por completo en una prenda de tela blanca que pertenece al padre de la chica o a otro pariente. Protegida y oculta por el manto familiar, es sacada del dominio de su padre y llevada al del grupo familiar de su marido. En el pasado permanecía bajo el manto de su padre hasta la desfloración. En la actualidad le quitan la prenda de tela nada más entrar en la habitación marital, para que las demás mujeres puedan ver a la joven novia peinada y maquillada con carmín barato corrido y polvos faciales de color blanco pastel, y con un vestido de bodas de satén blanco y adornos en el cabello. Este cambio en el ritual refleja claramente la nueva importancia del atractivo individual.[10]

Las bodas beduinas también supusieron una lucha entre hombres y mujeres como grupos. Todavía existe, por un lado, una lucha puramente formal entre el novio y los compañeros de su edad y, por otro, la novia y las mujeres que la rodean cuando entra en el dormitorio marital para perder la virginidad. Pero las mujeres mayores deploran un cambio en las bodas que ha alterado el equilibrio de esta lucha ritual. Con frecuencia, la víspera de la boda, una pariente joven del novio salía a bailar en medio de un grupo de hombres jóvenes. Velada y ceñida con el mismo tipo de tela blanca con que la novia llegaría al día siguiente, los hombres le cantaban mientras ella bailaba con un palo que ellos intentaban arrebatarle. La bailarina, que representaba a la novia y a todas las mujeres, desafiaba a los hombres incitándoles al deseo pero evitando ser atrapada. Ahora todo lo que queda es la invasión del hombre en el mundo de la mujer el día de la boda, cuando el novio, como cazador, apresa a su novia femenina. La juventud prefiere prescindir incluso de este resquicio de los ritos públicos de desfloración que vinculan a los novios con sus respectivos grupos de género.

Con su oposición a estos ejes de parentesco y género, las mujeres jóvenes que quieren lencería, canciones egipcias, vestidos de novia de satén y fantasías de romances privados a los que se oponen sus mayores, se están involucrando en un orden extraordinariamente complejo

10. Una se pregunta asimismo qué efecto provocan en los deseos de los jóvenes beduinos las imágenes de mujeres urbanas egipcias peinadas y acicaladas que ven por televisión, o las chicas egipcias con las que ligan en la escuela.

de nuevas relaciones de poder. Estas relaciones las unen de manera irrevocable a la economía egipcia, a su vez vinculada a la economía mundial, y al Estado egipcio, cuyos poderes dependen por lo común de separar a los grupos familiares y de regular a los individuos. Las antiguas formas de poder de los beduinos awlad ‘ali basadas en el parentesco, que las resistencias antes descritas nos han permitido ver con claridad, están siendo englobadas en nuevas formas, nuevos métodos y nuevas fuentes de sumisión, y relacionadas con ellos. Estas nuevas formas no desplazan necesariamente a las antiguas. Unas veces, como en el caso de las demandas de modestia sexual y asentamiento, siguen los mismos derroteros. Otras veces, como en el caso del mayor control de recursos y la prioridad en el terreno político que tienen los hombres mayores, sencillamente recuperan las formas antiguas en redes más amplias, no locales, de poder político y económico, lo que les da un nuevo tipo de rigidez. Algunas, no obstante, como la presencia del consumismo y las disciplinas de la enseñanza y otras instituciones del Estado, con la consiguiente privatización del individuo y la familia, son nuevas y se suman a las formas complejas con que las mujeres beduinas están involucradas en las estructuras de dominación.

Aunque sus mayores recelan de muchas de estas nuevas formas, las jóvenes (y los jóvenes, debo añadir) no parecen sospechar que las formas con que se rebelan contra sus mayores les están devolviendo a una serie más amplia y distinta de estructuras autoritarias, o que su afán por consumir productos y separarse de los parientes y los grupos de género puede estar produciendo otra clase de conformismo hacia una nueva gama de demandas. Esto plantea una última pregunta: ¿acaso ciertas técnicas o formas modernas de poder funcionan de manera tan indirecta, o según parece brindan atractivos tan positivos, que las personas no siempre están dispuestas a oponerse a ellas? Existe alguna prueba de ello, y se trata de una cuestión que merece la pena explorar comparativamente.[11] En el caso de los beduinos awlad ‘ali parece que hay nuevas formas de resistencia a este tipo de procesos. Si esto

11. Bourdieu (1977, 1979) y Foucault (especialmente 1977), entre otros, proporcionan claves para pensar los efectos de nuevas formas de poder asociadas con los Estados modernos en un mundo capitalista, pues se ocupan de los microprocesos que afectan a los individuos de modos aparentemente triviales. Mitchell (1988) considera los efectos de estas transformaciones políticas sobre todo en Egipto.

es así, entonces estas resistencias también pueden usarse como diagnósticos.

Una señal de que estas nuevas formas de sometimiento se sienten como tales es que hay un interés creciente por el movimiento islámico entre los awlad ‘ali que más se han implicado y puesto en contacto con las instituciones estatales egipcias (en especial los colegios) y la vida cultural (en especial a través de la televisión, la radio, las modas y el consumo), como los awlad ‘ali que viven en poblaciones grandes y en la ciudad de Marsa Matruh, por ejemplo. Estos awlad ‘ali señalan su participación adoptando la vestimenta islámica, dedicándose al estudio del Corán y modificando su conducta, sobre todo hacia los miembros del sexo opuesto. Si en el mundo árabe por lo general el movimiento islámico representa una resistencia a la influencia occidental, al consumismo y al control político y económico de la élite occidentalizada, en la comunidad awlad ‘ali sirve de respuesta perfecta, síntoma y, por ende, clave para comprender el tipo de relaciones de poder contradictorias en las que se ven atrapados los awlad ‘ali en la actualidad. Para la juventud beduina es una especie de doble resistencia a dos series de demandas en conflicto: por un lado, las demandas de sus mayores y el sistema de autoridad cara a cara basado en el parentesco que representan y, por otro, las demandas del Estado nacional occidentalizado y capitalista en el que participan sólo de forma marginal debido a sus diferencias culturales, su falta de educación y su falta de vínculos con la élite. Para las mujeres jóvenes, adoptar la modesta vestimenta islámica tiene la ventaja de permitirles distinguirse de sus mayores y hermanas sin instrucción, mientras su conducta sigue siendo intachable en asuntos de moralidad.[12]

Como las otras formas de resistencia discutidas antes, participar en los movimientos islámicos es una reacción específica determinada cultural e históricamente. Los individuos de esta comunidad no la habrían asumido para enfrentarse a la situación en que se hallaban entonces de no ser porque ya se había desarrollado en Egipto y otros lugares en la década de 1980. Asimismo, es fácil comprobar que las prácticas fundamentalistas rígidas implican a los participantes en una tercera serie de disciplinas y demandas, y los vincula a nuevas estruc-

12. Véase El-Guindi (1981) y Hoffman-Ladd (1987) para más información sobre las mujeres de estos movimientos.

turas transnacionales —de nacionalismo religioso en el mundo islámico— que no comparten la forma de las estructuras transnacionales de la economía mundial.

Esto puede hacer pensar en cajas dentro de cajas dentro de cajas. Pero es una imagen errónea. Más adecuada sería la imagen de campos que se solapan y formas de sometimiento que se entrecruzan y cuyos efectos en individuos ubicados en momentos históricos específicos varían tremendamente. Como he intentado mostrar, el examen de las variadas resistencias de los awlad ‘ali viejos y jóvenes, hombres y mujeres, del desierto o de la ciudad, nos da la clave para comenzar a desenmarañar estas formas, nos ayuda a captar el hecho de que interactúan y a comprender cómo lo hacen. También nos da la clave para comprender una dinámica importante de resistencia y poder en sociedades que no son nada sencillas. Si los sistemas de poder son múltiples, entonces resistir en un nivel afectará a las personas en otros niveles.

Esta es la clase de contribución que pueden hacer los análisis esmerados de la resistencia. Mi argumento en este estudio es que deberíamos aprender a leer en varias resistencias locales y cotidianas la existencia de una gama de estrategias específicas y estructuras de poder. Fijarnos en las formas de resistencia de sociedades concretas puede ayudarnos a ser críticos con las teorías parciales o reduccionistas del poder.[13] El problema de quienes hemos intuido que hay algo admirable en la resistencia es que hemos tendido a mirarla como una confirmación esperanzada del fracaso —o fracaso parcial— de los sistemas de opresión. Pero también me parece que respetamos la resistencia cotidiana, no sólo por defender la dignidad o el heroísmo de los resistentes, sino por dejar que sus prácticas nos enseñen las complejas relaciones existentes en las estructuras de poder que cambian a lo largo de la historia.

13. La teoría feminista ha sido especialmente receptiva a la noción de múltiples formas y lugares de resistencia porque ha tenido que afrontar la ineptitud obvia de cualesquiera teorías actuales sobre la dominación que explican el poder de género, el complejo campo de fuerzas que produce las situaciones de las mujeres y las múltiples y sutiles formas de su sumisión. Véase B. Martin (1982) para un valiosísimo debate sobre estos asuntos.

Bibliografía

Abu-Lughod, L. (1985), «A Community of Secrets», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 10, pp. 637-657.

— (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

— (1988), «The Construction of Sexuality: Public and Private in Bedouin Weddings», ponencia presentada en la Universidad Cornell, 8 de octubre.

— (1990) «Shifting Politics in Bedouin Love Poetry», en *Language and the Politics of Emotion*, C. Lutz y L. Abu-Lughod (eds.), Cambridge University Press, Nueva York, pp. 24-25.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1979), «The Disenchantment of the World», en *Algeria 1960*, pp. 1-94, Cambridge University Press, Cambridge y Maison des Sciences de I'Homme.

Comaroff, J. (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance*, University of Chicago Press, Chicago.

Craton, M. (1982), *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Cornell University Press, Ithaca.

El-Guindi, F. (1981), «Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement», *Social Problems*, 28, pp. 465-483.

Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish*, Pantheon, Nueva York (hay trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 2000).

— (1978), *The History of Sexuality.* Vol. 1: *An Introduction*, Random House, Nueva York (hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 2005).

— (1980), *Power/Knowledge*, Colin Gordon (ed.), Pantheon, Nueva York.

— (1982), «Afterword: The Subject and Power», en *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H. Dreyfus y P. Rabinow, University of Chicago Press, Chicago, pp. 208-226.

Gaspar, D. B. (1985), *Bondmen and Revels: A Study of Master-Slave Relations in Antigua*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Genovese, E. (1974), *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon, Nueva York.

— (1979), *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.

Guha, R. (1983a), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi.

— (1983b), «The Prose of Counter-Insurgency», en *Subaltern Studies* II: *Writings on South Asian History and Society*, R. Guha (ed.), pp. 1-42, Oxford University Press, Delhi.

Haraway, D. (1985), «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», *Socialist Review*, 80, pp. 65-107.

Hoffman-Ladd, V. (1987), «Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt», *International Journal of Middle East Studies*, 19, pp. 23-50.

Jameson, F. (1984), «Post Modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review*, 146, pp. 53-92.

Kristeva, J. (1981), «Women's Time», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7, pp. 13-35.

Levine, L. (1977) *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Thought from Slavery to Freedom*, Oxford University Press, Nueva York.

Marcus, G., y Michael M. J. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Chicago.

Martin, B. (1982), «Feminism, Criticism, and Foucault», *New German Critique*, 27, pp. 3-30.

Martin, E. (1987), *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston.

Messick, B. (1987), «Subordinate Discourse: Women, Weaving and Gender Relations in North Africa», *American Ethnologist*, 14, pp. 210-225.

Mitchell, T., (1988), *Colonising Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge.

Moi, T. (1986), *Sexual/Textual Politics*, Methuen, Londres y Nueva York.

Morgen, S., y A. Bookman (eds.) (1988), *Women and the Politics of Empowerment*, Temple University Press, Filadelfia.

Nash, J. (1979), *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, Columbia University Press, Nueva York.

O'Hanlon, R. (1988), «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia», *Modern Asian Studies*, 22(1), pp. 189-224.

Ong, A. (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, State University of New York Press, Albania.

Paige, J. (1975), *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*, Free Press, Nueva York.

Rosaldo, R. (1986), «From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor», en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford y G. Marcus (eds.), University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, pp. 77-97

Scott, J. C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant*, Yale University Press, New Haven.

— (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.

Scott, J. C., y B. J. Tria Kerkvliet (eds.) (1986), «Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia», *Journal of Peasant Studies* (edición especial) 13(2).

Stoler, A. (1985), *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*, Yale University Press, New Haven.

Taussig, M. (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Turton, A. (1986), «Patrolling the Middle-Ground: Methodological Perspectives on "Everyday Peasant Resistance"», *Journal of Peasant Studies* (edición especial, 13(2)), pp. 36-48.

Williams, R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Londres.

Willis, P. (1981 [1977]), *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Columbia University Press, Nueva York.

Wolf, E. (1969), *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Harper & Row, Nueva York.

Cuarta parte
POLÍTICAS DE LA ALTERIDAD Y LA IDENTIDAD

7.
Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas*

John L. Comaroff

I

Permítanme comenzar con dos escenas, algunas preguntas y una afirmación. Vayamos en primer lugar a las escenas.

En 1878, a lo largo de la frontera de Sudáfrica, en la zona limítrofe donde la colonia Cape se encuentra con los territorios de la Griqua y los pueblos de tswana (Bechuana), estaba a punto de estallar un levantamiento. Los nativos, como suelen decir en las películas de Hollywood, estaban inquietos. Para ir al grano, estaban descontentos por la agresiva intrusión de los blancos, especialmente después del dramático descubrimiento de diamantes en la región; en particular, les molestaban las actividades de los colonizadores hambrientos de tierras, de evangelistas asiduos, de perentorios agentes del gobierno, de capitalistas explotadores. Hay un hecho que destaca por encima del resto de los sucesos que acontecieron. Sin ningún aviso aparente, un numeroso grupo de tswana —gente sobradamente conocida por su aversión a la violencia— atacaron y mataron a un negociante que vivía en la frontera, llamado Burness, a su esposa y a su hermano. Aquí está la parte memorable: los asesinos, todos muchachos jóvenes, se vistieron con las ropas de la señora Burness y fueron mostrando como trofeos alrededor del país los objetos domésticos arrebatados a sus víctimas. Con

* En *Etnicidad y violencia*, ed. José A. Fernández de Rota, Universidad da Coruña, 1994, pp. 205-225. Traducción del inglés original por Mark Gusein. El texto fue presentado oralmente en un simposio sobre etnicidad y videncia celebrado en La Coruña en 1993.

sus acciones, además, insinuaron que este asesinato de gente «respetable y honrada»[1] era el presagio de un carnaval de horrores, en el que los blancos serían masacrados[2] y el país quedaría limpio para siempre. De hecho, la elección de Burness como víctima no fue arbitraria. Él dirigía un corral en el que había sido guardado el ganado de los tswana, sus más preciados objetos, aprehendidos por el gobierno colonial al otro lado de la frontera, alegando ofensas contra los blancos; también se creía que dirigía un censo de sus poblaciones y animales. En resumen, esta violencia era todo menos insensata —en todos los sentidos del término—. Se expresó poderosamente a través de una división colonial, un abismo marcado por el color y la cultura el cual no era atravesado fácilmente por otras lenguas compartidas. Un vocabulario que consistía en los cuerpos y posesiones de los Burness, ambas cosas engendradas y domesticadas, dio voz a un profundo mensaje político de resistencia a la penetración colonial, a la regulación gubernamental y a otras formas de dominación europea.[3]

Poco más de un siglo después, a finales de los ochenta,[4] Winnie Mandela, todavía no separada del entonces encarcelado Nelson Mandela, hizo un comentario que estremeció a la Sudáfrica del *apartheid*. Lo único que se necesitaría para derrocar el profundamente atrincherado régimen, dijo, es una cerilla encendida en las manos de cada hombre y mujer negros. Algunas semanas después, el respetado líder de un municipio africano fue convencido para que se convirtiera en «alcalde». Él era un declarado oponente del gobierno nacionalista, pero había llegado a creer que el demoníaco imperio del *apartheid* podía ser combatido más efectivamente desde dentro del sistema que desde fuera. En una ceremonia televisada fue investido por un oficial blanco, con los símbolos de su autoridad: un elaborado collar de plata brillante y un colorido lazo alrededor de su cuello y de sus hombros.

1. J. Brown, Kuruman, 16 de Julio de 1978 [CWM, LMS Incoming Letters (South Africa), 39-3-C].
2. J. Mackenzie, Kuruman 1 de junio de 1978 [CWM, LMS Incoming Letters (South Africa), 39-3-B].
3. Este incidente, mencionado de paso en Comaroff y Comaroff (1991, capítulo 7), se documenta, se analiza y se anota con detalle en Comaroff y Comaroff (sin fecha).
4. Con propósitos descriptivos, esta segunda escena se compone de dos sucesos distintos. Sin embargo, la escena descrita aquí se ha representado muchas veces; será inmediatamente reconocible por los sudafricanos, negros y blancos. Para mi análisis, véase Comaroff y Comaroff (1990).

Sonrió abiertamente y prometió trabajar en pro de la reforma. Pocos días después fue apresado por un grupo de jóvenes. Alrededor de su cuello y hombros le colocaron un neumático de automóvil impregnado en gasolina. Varias manos le prendieron fuego, sujetando cada una una cerilla encendida. Por una mórbida coincidencia, las cámaras de televisión estaban allí una vez más. El alcalde hizo una gran mueca de silenciosa agonía, con su cuerpo demasiado deforme para poder hablar. Terminada la ejecución, sus ejecutores se dispersaron en silencio. Habían hablado a Sudáfrica y al mundo, a la gente que rebajaba su lengua, a aquellos que no les escuchaban cuando proferían palabras corrientes, quienes rehusaban conversar con ellos en un lenguaje político mutuamente comprensible. En los grises tonos oficiosos de los medios del Estado, el comentarista de televisión dijo a los blancos sudafricanos, muchos de los cuales cenaban mientras lo veían, que el conflicto étnico y la reivindicación nacionalista estaban aumentado en la Sudáfrica negra. Y en todos los demás sitios del planeta Tierra. Se refirió, calificándola de insensata, a la «salvaje brutalidad» recién mostrada, con brutales detalles voyeurísticos. Y esto a pesar de que tenía mucho sentido —aunque en registros radicalmente distintos—, tanto para los sudafricanos negros como para los blancos. Ambos ya habían aprendido que las determinaciones de la historia dependen en gran medida de la política de representación, que es un arte en sí misma, compuesta de ocho partes de acción, una de ironía y otra parte de parodia.

Volveré en su debido momento a estas escenas de violencia, de conflicto étnico, de aseveración nacionalista y a la política de representación en Sudáfrica. Pero ahora pasemos a las preguntas.

La pregunta de la era para los antropólogos de África (y no en menor medida para los de otros lugares) es muy obvia: ¿Por qué la política de la identidad ha sufrido una revitalización palpable y prácticamente global? ¿Por qué la historia del presente está resonando tan fuerte al apretado sentir de la reivindicación étnica, al pulso de los nacionalismos enmarcados en términos de reivindicaciones culturales primordiales? ¿Por qué cuando el pensamiento occidental de la postilustración estaba tan seguro de que la civilización capitalista al fin suprimiría esos vínculos primordialmente culturales, se han (re)afirmado estos mismos vínculos? Como Geertz (1963) dijo hace tiempo, y en lo que parece que Gellner (1983,1987) confía todavía, la moder-

nidad ha sido siempre medida en términos universales: por la supresión de la diferencia y de los modos particulares y parroquiales de saber y ser, en favor de los procesos mundialmente históricos de la racionalización. El localismo cultural, como nos han enseñado las mejores tradiciones teóricas de la moderna ciencia social occidental, estaba ineluctablemente condenado a morir. ¿Por qué entonces, ha experimentado semejante renacimiento? ¿O es realmente un renacimiento? ¿Podría ser que en la actualidad la política de la identidad fuera un fenómeno social completamente nuevo? ¿Podrían estar expresando una noción crítica y alternativa de la modernidad?

Dos preguntas más. Una es teórica: ¿Por qué existe todavía una tendencia viva, tanto en la imaginación erudita como en la popular, a tratar los vínculos étnicos y nacionales como «primordiales», como una característica ineludible, imputable, suprahistórica de aquellos que los tienen? Después de todo, está suficientemente probado que las identidades étnicas son creaciones históricas, muchas de ellas evanescentes y de relativamente reciente invención. Incluso la más celebrada de las etnicidades africanas, las mejores «tradiciones» de África —entre ellas, aquellas de los zulú, los zande, yoruba, tswana, kikuyu, xhosa, shona, sotho, mende, mandinga— ahora pueden ser datadas en momentos y procesos históricos específicos. Antes, las personas se referían típicamente a sí mismas, en el término tswana, como *hatho hela*, «simplemente seres humanos». Fue durante el encuentro colonial cuando, como en una ocasión planteó un intelectual sudáfricano negro: «perdimos nuestra humanidad y ganamos nuestra etnicidad». En relación con todo esto, como Dubow ha observado, el primordialismo goza de un renovado impulso como ideología y teoría. De modo similar, Eric Hobsbawm tácitamente reclama nuestra atención hacia la conexión entre la afirmación de la primordialidad y el etnocidio (1992, p. 5). Dice que, incluso los historiadores europeos, que deberían saberlo mejor, «necesitan que se les recuerde la facilidad con que las identidades étnicas pueden cambiarse». Si esto es así, ¿por qué persiste la idea de que de todos los vínculos, los étnicos y nacionales, son de alguna manera los más naturales, los más esenciales, aquellos a los cuales es más difícil renunciar?

Y la serie final de preguntas, quizá la más crítica para nosotros aquí: ¿por qué, para alguna gente, la identidad cultural es pasiva, un aspecto insignificante, mientras que otros están dispuestos a

arriesgar sus vidas o, incluso a cometer «atrocidades», por llamarlas así, en su nombre? ¿Por qué, de hecho, algunas etcnicidades y nacionalismos son relativamente benignos para con los extranjeros y forasteros, mientras otros son activamente hostiles, incluso etnocidas? ¿Bajo qué condiciones los Estados y los regímenes recurren a la violencia para contener a las agrupaciones étnicas y nacionales dentro de sus[5] dominios? ¿Cuándo, a la inversa, es probable que la resistencia, o la lucha para conseguir autonomía, se convierta en violencia? ¿Y qué, exactamente, se incluye aquí en el término «violencia»?

Estas preguntas, cuyas respuestas no son fáciles, se encuentran en el meollo de este ensayo. Por supuesto, sus respuestas dependen en parte de lo que nosotros entendemos por etnicidad e identidad cultural *sui generis*, en primer lugar. Lo que me lleva a una promesa que hice anteriormente.

En algún otro lugar (1987,1991) expuse mi propia postura en el debate sobre la concepción de la etnicidad argumentando que las identidades culturales no son «cosas» sino relaciones cuyo contenido se fragua en la particularidad de su construcción histórica. Es por lo que yo creo que la sustancia de la etnicidad y la nacionalidad no puede ser definida nunca en abstracto. No quisiera repetirme aquí, salvo para subrayar cuatro aspectos generales que pueden ser conclusiones del estudio comparativo de África:

Primero, la etnicidad típicamente tiene sus orígenes en relaciones de desigualdad: es más probable que la etnogénesis ocurra a través de procesos sociales en los que los grupos culturalmente definidos se integran en una división laboral socialmente jerárquica.

Las identidades étnicas, como esto implica, están siempre enredadas en las ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas. Son pocas veces simplemente impuestas o meramente reivindicadas; más a menudo su construcción implica la lucha, la disputa y a veces, el fracaso.

Segundo, el quehacer de una identidad étnica tiene lugar en los

5. Por supuesto, no soy el primero en decir que es imposible definir la etnicidad y la nacionalidad en términos sustantivos. Hans Kohn (1944, p. 10) lo argumentó hace mucho tiempo, diciendo que: «el nacionalismo es ante todo un estado de ánimo … un hecho de consciencia».

pormenores de la práctica de la vida diaria. Su construcción es a la vez económica, estética y política: implica simultáneamente, la producción tanto de objetos como de sujetos. Usualmente, también las formaciones étnicas tienen género —las mujeres y sus cuerpos son a menudo el primer sitio para la representación de la diferencia—. Y son construidos a partir del conjunto fluido de valores y significados que componen una cultura viva.

Nótese que «la cultura» aquí no denota un orden cerrado de signos, sino un campo probado de prácticas evanescentes, históricamente situadas y relativamente admitidas.

Tercero, una vez objetivizadas, las identidades étnicas adquieren un relieve poderoso para quienes las experimentan, a menudo hasta el extremo de aparecer naturales, esenciales y primordiales. Tomando prestada una metáfora estética de Marx: antes de construido, un edificio existe puramente en la imaginación de su diseñador (siempre un arquitecto, recuerda, ¡nunca una abeja!). Pero una vez erigido, el edificio se convierte en una realidad material, una cualidad objetiva en la que se vive a pesar de que puede ser destruido.

Como consecuencia, el problema para la ciencia social es establecer cómo la realidad de cualquier identidad se realiza, cómo se objetivizan sus cualidades.

Cuarto, las condiciones que producen la identidad social no son necesariamente las mismas que las que la sustentan. Un corolario es que un grupo étnico constituido al principio como una clase baja, al pasar el tiempo puede ser transformado en un grupo de distinto estatus; otro es que la política de la identidad que envuelve las luchas étnicas puede sufrir cambios dramáticos al alterarse las circunstancias históricas.

Pero esto no aporta nada al porqué de tanta etnicidad y nacionalismo en estos días, nada acerca de la forma que parece tener, nada acerca de la ecuación de la etnicidad y la violencia.

II

Me muevo en círculo hacia Sudáfrica, dando un rodeo alrededor de todo el mundo. Puede parecer una manera extraña de ir, pero mis razo-

nes se irán aclarando. En cualquier caso, para aquellos no concienciados con respecto a África, esta ruta tiene más interés comparativo que lo que un estudio enteramente local podría aportar. Haciéndolo, enfatizo que las identidades étnicas y nacionales son siempre el producto de una dialéctica de fuerzas locales y globales. Pero al analizarlas, los antropólogos usualmente se centran en lo local a expensas de lo global. Esto es desafortunado. Hay mucho que ganar prestando atención a la otra variable de la ecuación.

Permítanme demostrarlo en términos más exactos. Yo creo que el mundo en que vivimos está atravesando una transformación estructural, una época de revolución, quizá relacionada con la era de la revolución europea entre 1789 y 1848. La propuesta es difícil de defender, por supuesto. Pero los síntomas parecen inevitables. Los más señalados son *a)* procesos acelerados de globalización, acompañados por un rápido crecimiento de instituciones transnacionales, movimientos y diásporas; *b)* el debilitamiento de la Estado-nación; *c)* el surgimiento de una política de identidad asentada menos en el lenguaje de la modernidad europea del siglo XIX, que en la retórica de las modernidades alternativas, y *d)* una crisis de representación en las ciencias humanas (véase Appadurai, 1990, pp. 1 y ss.).

Se ha vuelto común observar el acelerado proceso de globalización que ahora está atravesando el planeta, un proceso marcado a la vez por la comprensión material y cultural del mundo, por una creciente conciencia de su unidad y por las interdependencias diversas (aunque extremadamente desiguales) que unen a sus habitantes. Por supuesto, como Robertson (1992, pp. 6, 58 y ss.; véase también Bright y Geyer, 1987, pp.77 y ss.) señala, el fenómeno en sí mismo no es nuevo, de hecho empezó en el siglo XIX. Sin embargo, la avalancha de escritos recientes sobre la «globalización» sugiere que la creciente velocidad del proceso ha provocado una gran cantidad de temas nuevos. Por ahora es suficiente considerar brevemente sólo algunos de aquellos que tienen que ver con la afirmación de las identidades étnicas y nacionales.

Robertson (1992, p. 59) nos dice más adelante que la fase de globalización más reciente ha estado caracterizada por un crecimiento de «instituciones globales y movimientos sociales», una «aceleración drástica en los medios de comunicación global» que ha incrementado «la multiculturalidad y la polietnicidad», un sistema internacional

«más fluido» y un «incremento manifiesto del problema de los "derechos"». Esto, a su vez, ha erosionado seriamente el control sobre los canales de información ejercido anteriormente por los Estados y los regímenes —y las formas de poder que como resultado derivaron en ellos—. Además, los medios nacionales ya no pueden contar con ser los únicos árbitros y vehículos de «noticias» ideológicamente-filtradas. Ni, en los años noventa, son ya los mecanismos no disputados por los que la nación es «narrada» (Bhabha, 1990) y su «camaradería horizontal» (Anderson, 1983) es conjurada. Los flujos planetarios de palabras e imágenes amenzan esas fronteras simbólicas, que alguna vez envolvieron a las naciones-Estado.[6] De hecho, evocan el fantasma de una comunidad simbólica global, un mundo inmanente sin territorios o límites claros.

Otro aspecto de la globalización ha tenido un impacto más directo en las fronteras y las bases de las comunidades nacionales: el surgimiento de un sistema monetario transnacional. Joel Kurtzman argumenta que el crecimiento de una economía global electrónica —en la cual el dinero virtual y los bienes pueden ser intercambiados instantáneamente a través de una vía no regulada de ordenadores— ha destrozado la integridad de las naciones-Estado (Kurtzman, 1993, pp. 85 y ss., y 214 y ss.). En particular, ha erosionado su control monopolizador del suministro de dinero, su capacidad de contener la circulación de riqueza producida dentro de sus fronteras e incluso su habilidad para recaudar impuestos con efectividad. Kurtzman, de hecho, lo vincula a la reivindicación nacionalista:

> Cuando la unidad de la economía funcional llega a ser el mundo en vez de la Estado-nación, la estructura de naciones y la noción de soberanía debe cambiar. Los países … están convirtiéndose en parte del taller y de la economía globales, vastos e integrados. Pero, al hacerlo, sus ciudadanos se rebelan contra la inevitable pérdida de identidad y soberanía na-

6. Por supuesto, los Estados nunca han ejercido un control total sobre el flujo de comunicaciones, dentro de o a través de sus fronteras. Tanto su habilidad como su disponibilidad a hacerlo han variado mucho. Sin embargo, es innegable que, para la mayoría de los regímenes, la regulación de información se ha vuelto cada vez más difícil. Para algunos, esto ha causado (o aumentado) una crisis de legitimación; para otros, ha sido un hecho de la vida política al cual se han podido ajustar con facilidad; para la mayoría, ha causado transformaciones en el carácter del sector público.

> cional … Como resultado, ha emergido un nuevo tribalismo. Desde la ex Unión Soviética hasta Bosnia y Canadá, la gente está exigiendo el derecho a expresar sus identidades étnicas.

La última parte de esta declaración, acerca del «nuevo tribalismo» es enjundiosa, pero la primera no. Como Ross (1990, pp. 206 y ss., 218) señala, la transición reciente del régimen monopolístico al capitalismo global ha resultado en «un declive de la autonomía relativa del Estado». Las grandes corporaciones ahora encuentran fácil trasladar la producción alrededor del mundo y por lo tanto pueden convencer a los Estados «para restringir regulaciones, recortar impuestos y habilitar más fondos públicos en favor del subsidio de los costos de producción. De hecho, pueden exigir y exigen cambios en la política de Estado (*ibid.*, 211).[7]

En suma, el surgimiento de una economía global está corrompiendo la Estado-nación, destruyendo las divisas y las fronteras aduaneras, la regulación de las cuales facilitaba anteriormente a los gobiernos un medio poderoso de control sobre la riqueza de sus naciones. Además, ha facilitado una división transnacional de la mano de obra y fomentado emigraciones de trabajadores a gran escala a través de fronteras políticas establecidas. Estos procesos están conduciendo a la erosión de todo lo que pueda ser descrito como una «economía nacional», si por esto se entiende un terreno fronterizo-geopolítico dentro del cual la producción, el intercambio y el consumo mantienen estrechas conexiones entre sí.

La globalización de la economía, los flujos transnacionales de personas y la difusión planetaria de la producción han causado ciertos problemas reales y conceptuales a las ciencias sociales. Por ejemplo, el fracaso de la principal corriente de la sociología estadounidense a la hora de comprender la naturaleza de las clases sociales es en parte debido a la propia dispersión de la fuerza de trabajo en Estados Unidos —cuyas verdaderas proporciones están escondidas por su internacionalización—. Más profundamente, la actual «crisis de re-

7. Los teóricos del capitalismo «reciente» (y de la «acumulación flexible») reconocen (desde hace tiempo) que las corporaciones multinacionales pueden trasladar sus lugares de producción y operaciones financieras, así como las implicaciones materiales y culturales que resultan (véase, por ejemplo, Harvey 1989).

presentación» en la teoría social tiene mucho que ver con el hecho de que nuestras categorías recibidas deben sus orígenes al surgimiento de la Estado-nación europea. La misma idea de «sociedad» siempre ha estado ligada a las imágenes modernas de la comunidad política (la «nación» en sociedades «complejas»; las «tribus» o las «jefaturas» en sociedades «sencillas»). Lo mismo sucede con la «cultura», que en antropología siempre se ha referido a la conciencia colectiva de aquellos que viven dentro de un Estado territorialmente definido (Gupta, 1992, p. 63). Pero ahora, pongamos por caso, ¿dónde comienza y termina la «sociedad» turca? ¿En las fronteras de Turquía? ¿O incluye Berlín? Si es así, ¿cómo representamos su topografía? Gupta y Ferguson (1992, p. 7, véase también Rouse 1991, p. 8 y ss.) se preguntan: «¿cuál es "la cultura" de los granjeros que pasan la mitad del año en México y la otra mitad en los Estados Unidos?». Por lo tanto, en la medida en que el orden del mundo contemporáneo ya no es reducible a un bonito arreglo de fronteras políticas, nuestras construcciones centradas en el espacio y derivadas de la convencionalidad dejan de funcionar (véanse, de nuevo, Gupta, 1992; Gupta y Ferguson, 1992). Son precisamente esas consideraciones, aunque formadas y expresadas de otra manera, las que al principio provocaron el posmodernismo crítico —las mismas que hacen tan difícil describir el «orden social» en el que vivimos.

Pero estoy menos preocupado aquí por el presente y el futuro de la ciencia social que por el aspecto cambiante del mundo social en sí mismo. Claramente, el crecimiento de las comunidades transnacionales, los movimientos sociales y las instituciones —sean el fundamentalismo islámico, las diásporas africanas o la Comunidad Europea— también corroen las fronteras de la Estado-nación.

En este sentido, si algo pudiese encarnar el fuerte impacto del transnacionalismo en la conciencia de Europa occidental y Estados Unidos, sería el incidente de Salman Rushdie. Aquí hubo subversión, en su forma más espectacular e irrisoria: el Ayatollah Jomeini, líder de un movimiento religioso fundamentalista mundial, dictó una sentencia de muerte que reclamaba su ejecución en territorio inglés y todos los involucrados le tomaron absolutamente en serio, incluido el Estado británico. La sentencia se formulaba en el nombre de la ley islámica, que se ve en occidente como premoderna; por lo tanto, la amenaza era obvia. El Ayatollah ejercía una forma de autoridad que disolvió las fron-

teras jurisdiccionales del sistema legal inglés, negando el derecho exclusivo del Estado a los medios (¿legítimos?) de la coacción y la violencia.[8] Una de las razones por las que el terrorismo «internacional» supone una amenaza tan impresionante es, por supuesto, que conlleva la violación precisamente de las mismas fronteras.

De hecho, tanto la transnacionalización de la violencia como el desafío a la jurisdicción legal de la Estado-nación son puntos de mayor importancia en el desarrollo del globalismo. También lo es el crecimiento actual del orden legal planetario. Este desarrollo tiene dos aspectos. Uno es la creación de acuerdos legales supranacionales, el más elaborado de los cuales (si no el único)[9] es el de la Comunidad Europea. La ley de la Comunidad Europea tiene actualmente prioridad sobre la ley nacional dentro de determinadas esferas, aunque la integración de jurisdicciones locales y supranacionales todavía no se ha puesto en práctica a pleno rendimiento. El otro aspecto es verdaderamente más global: implica el crecimiento de un sistema de arbitraje comercial cada vez más internacional, con su propia cultura legal (Dezalay y Garth, 1996). Parece probable que tanto éstas como otras formas institucionales comprometan y disipen aún más la soberanía y el ámbito de las esferas nacionales legales existentes.

La arena de la ley transnacional es solamente uno de los dominios en los que se está formando un orden cultural genérico. En este orden global, cantidades enormes de personas en lugares remotos escuchan las mismas noticias, ven los mismos programas de televisión y adquieren los mismos artículos; el turismo de masas fomenta la celebración, la circulación y el consumo de lo exótico; los símbolos y estilos culturalmente eclécticos se venden e intercambian, a veces asumiendo un valor planetario al fluir a través del éter. Y, mientras todo esto ocurre, los seres humanos de diversas procedencias se confrontan con las representa-

8. Tal como sugiere Greenberg (1990, p. 12), «un monopolio de coacción "legítima"» siempre ha sido una de las características distintivas del Estado —por eso las apelaciones «privadas» a la violencia punitiva parecen tan peligrosas para el cuerpo político. Este punto volverá a ser relevante más adelante.

9. Más recientemente, el 25 de julio de 1993, una Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos pidió a las Naciones Unidas que nombrase un «director mundial de derechos humanos» con el título formal de «alto comisionado». La prensa de Chicago llamó al puesto «un tipo de poli mundial» (*Chicago Tribune*, 26 de julio de 1993, sección 1.ª, p. 2).

ciones, los objetos y las maneras de estar en el mundo que nunca antes fueron imaginados y que quizás incluso eran inimaginables (véase Appadurai, 1990). Hannerz apunta, en este sentido, que las naciones «tienen sólo una parte limitada del flujo cultural global. Mucho del tráfico en la cultura … es transnacional en vez de internacional. Ignora, corrompe y devalúa en vez de celebrar las fronteras nacionales (Hannerz, 1989, pp. 69-70). De hecho, este nuevo orden global está altamente disperso: sus límites son fronteras virtuales que existen tanto en el espacio electrónico como en el geofísico, y sus centros son el corazón de las redes complejas y no las capitales de las naciones-Estados.

Esto, a su vez, nos devuelve a la crisis de la Estado-nación y a la reconstrucción del orden mundial en la era de la revolución actual. También nos trae de vuelta al problema de la etnicidad, el nacionalismo y la política contemporánea de la identidad.

Los años que van desde 1789 hasta 1848 nos trajeran las naciones-Estado seculares europeas, con su familiar concepción de la ciudadanía universal, su énfasis en la eliminación de la diferencia a favor de una cultura homogénea, su reivindicación de jurisdicciones fiscales y legales muy definidas y del control exclusivo de los medios de la fuerza, y su énfasis en los derechos y en la autonomía individual. Esta descripción es una idealización, por supuesto. Pocas naciones-Estado se aproximaron siquiera a ella en la práctica histórica. Tampoco el nacionalismo europeo «clásico» fue igual en todas partes. Pero esa es otra historia. Lo importante es que la globalización amenaza a largo plazo con descomponer la Estado-nación europea clásica tal y como la hemos conocido (véase Lukács 1993, p. 157). Los síntomas de su debilitamiento son evidentes: muchos Estados encuentran imposible responder a las demandas materiales que actualmente sufren y no llevan a cabo políticas eficaces de desarrollo económico; relativamente pocos pueden ofrecer viviendas, alimentar, escolarizar y asegurar la salud de su población adecuadamente. Aún menos pueden ver claro cómo pagar su deuda nacional o reducir sus déficits, y casi ninguno, como ya se ha mencionado, tiene la capacidad de controlar los flujos de dinero, bienes o personas. Un número creciente, además, está mostrando una incapacidad preocupante para regular la violencia —en África esto es verdad en casi cualquier sitio.

De hecho, la crisis de regulación es tan grave que estamos presenciando un fenómeno casi inconcebible durante la gran era de la moder-

nidad: un mapa mundial con cada vez más «áreas grises», en las cuales no existe en absoluto una comunidad política identificable. Líbano y Yugoslavia, donde el Estado se derrumbó estrepitosamente, son los ejemplos más apocalípticos hasta la fecha, pero hay otros, y cada vez serán más probables en un futuro cercano. En algunos lugares la situación se ha vuelto extremadamente ambigua: con la disolución de la autoridad centralizada, el dominio político se ha dispersado en sitios de poder controlados por grupos étnicos, «señores de la guerra», agencias de ayuda internacional, corporaciones globales, movimientos religiosos y similares. Se puede decir mucho más acerca de esos procesos; puede que anticipen un futuro en el cual los Estados efectivamente desaparezcan, lo que puede otorgar incluso más énfasis a las estructuras locales, o a principios hasta ahora no imaginados de integración política y económica. Aun así la idea general estará clara.

Bajo estas condiciones, dos procesos parecen ocurrir simultánea y dialécticamente. Primero, los gobiernos nacionales normalmente hacen esfuerzos defensivos para (re)afirmar su soberanía y control, incluso mientras se abren a la «penetración» o «cercamiento». Y, segundo, hay una afirmación dramática de diferencia, una explosión de la política de la identidad, dentro de la comunidad nacional. Esta afirmación, insisto, es parte de un proceso más complejo, con características tan específicas como generales. Permítanme profundizar en ello.

Las características generales están relacionadas con la misma naturaleza de la circulación transnacional de productos, prácticas e imágenes. Foster (1991, p. 236, de acuerdo con Appadurai, 1990, p. 5) destaca que el surgimiento de un orden cultural global «necesariamente conlleva el problema de la homogeneización y heterogeneización». Lejos de destruir las culturas locales en todas partes, el capitalismo mundial parece obrar de modo contrario: promueve el localismo. De hecho, en el dominio de la producción cultural, el globalismo y el localismo parecen ser las dos caras de un único proceso (véase Foster, 1991, p. 236; Hannerz, 1989, p. 74). Yo argumentaría que el flujo transnacional de los símbolos universalizantes exige su domesticación. Si la antropología ha demostrado algo en alguna ocasión, es que no hay signos o símbolos universales —a pesar de que cada vez circulan más signos e imágenes por el universo.

El significado es siempre local, está siempre filtrado a través de un ojo u oído configurado culturalmente. De hecho, cuanto más pre-

venidos estamos sobre el flujo global de palabras e imágenes, más hechos estamos a la idea de que estas cosas son entendidas de otro modo en el resto de los lugares. La idea misma del globalismo recalca las sensibilidades locales. Y durante el mismo proceso, los refuerza.[10]

Ahora se añade a este hecho el que, reaccionando a las crisis políticas y fiscales, las naciones-Estado (o mejor, sus élites), tienen una fuerte tendencia a reafirmar como razón de peso sus fundamentos culturales singulares. ¿Qué sentido tiene proteger la soberanía inglesa, en contra de las ventajas de disolverse en Europa, si no contiene dentro de sí misma algo inefablemente, inestimablemente inglés? Semejantes afirmaciones sitúan el tema de la homogeneidad y la diferencia en primer plano del diálogo público. Lo cual, a su vez, evoca en los desposeídos y en los que no tienen derechos políticos una conciencia incluso mayor de su propia particularidad. No hay nada que asegure mejor que los humanos afirmarán (o inventarán) diferencias, como el ser conscientes de la indiferencia del Estado acerca de su situación. Tampoco es difícil entender por qué, al enfrentarse a tal indiferencia, los grupos subordinados destacan su distintividad cultural agitándose contra su disolución, o por qué se experimenta la afirmación étnica, desde dentro, como un grito para y por la libertad.

Juntando estos distintos ingredientes —en particular, una Estado-nación defensiva y un conocimiento incipiente de la diferencia cultural local, en (casi) todos los sitios— el resultado es una política de la identidad nuevamente resucitada; una política expresada, especialmente, en la explosión de los etnonacionalismos. De hecho, lo más destacable acerca del reciente florecimiento de la conciencia étnica es precisamente el extremo por el cual está ligada al nacionalismo; es decir, a la reivindicación del derecho a la autodeterminación soberana.[11]

10. Véase también Mazlish y Buultjens (1993), y Bright y Geyer (1987, p. 71), quienes argumentan que «cuanto más forman parte las sociedades de los procesos de integración global, más poderosas se vuelven las posibilidades de reinventar o reafirmar las diferencias sociales y culturales». Sin embargo, su propio planteamiento de la relación entre lo global y lo local resalta la dominación y la resistencia; el globalismo se considera equivalente al crecimiento de los «sistemas de control», y el localismo se considera equivalente a las formas de reacción a ese control, y la lucha en contra de él.

11. Young señala correctamente que no todos los movimientos étnicos han sido (ni son) nacionalistas. (Tampoco son todos iguales en carácter, no persiguen su propio interés de la misma manera, ni tampoco son igualmente propensos a ser violentos con otras personas). Además, tanto Ronald Cohen (1978) como yo mismo hemos argumen-

El etnonacionalismo, como señala Tambiah (1993), es ontológicamente diferente del euronacionalismo clásico —en parte porque es un producto de la lucha contra ese concepto de nación;[12] en parte porque es un fenómeno del presente, en unas condiciones histórico-mundiales bastante distintas de las de Europa occidental en los años 1789-1848; en parte porque, y lejos de ser un retroceso «premoderno», ofrece una modernidad alternativa.

El contraste, que Tambiah (1993) continúa describiendo, es instructivo. El euronacionalismo clásico[13] imaginaba un Estado secular fundado en los principios universalistas de la ciudadanía y el contrato social; el etnonacionalismo celebra la particularidad cultural y concede la asociación por adscripción, por lo cual se entiende que asegura un vínculo emocional profundo. El primero define habitualmente la jurisdicción legal y política en términos territoriales; el dominio de la comunidad política corresponde a sus fronteras geográficas.[14] El último, controle o no un territorio soberano y un Estado, tiende a reclamar la lealtad de sus súbditos dondequiera que estén; consecuentemente, a menudo cobra un carácter transnacional, con fuertes diásporas.

Incluso cuando retrocede en el tiempo y (re)inventa su propio pasado, el euronacionalismo generalmente se atribuye un origen histó-

---

tado que en África, el encuentro colonial —y las luchas que provocó— produjo jerarquías de identidades-nido (tribalismo, etnicidad, nacionalismo, raza), todas relativamente discretas y construidas de manera relacionada. Pero parece que en un mundo cambiante y poscolonial, la historia se escribe de otra manera: enfatiza la convergencia creciente de la consciencia étnica y la afirmación nacionalista.

12. Casi no es necesario señalar que no todas las luchas en contra de la dominación europea se han construido en términos etnonacionalistas. Por ejemplo, Seamus Deane (1990, pp. 7-8) observa que el nacionalismo irlandés era una «copia del nacionalismo, el cual se resistía a aceptar». Como hoy atestigua una gran cantidad de literatura, lo mismo es cierto para la mayoría de los movimientos independentistas de posguerra en África (véase por ejemplo Davidson, 1992).

13. Para contrastar el euronacionalismo y el etnonacionalismo de la manera más vívida los he tratado a ambos como modelos ideales. También les atribuyo características y formas de actuar que, en los mundos sociales existentes, son exclusivamente humanas. Quiero subrayar que lo hago con propósitos puramente descriptivos.

14. Es el énfasis en la territorialidad lo que hace que los grupos sin territorio, como los judíos y los gitanos (y los alemanes en la Unión Soviética) se vean como algo tan anómalos en la Europa moderna: parecían tener todas las características de una nación, pero carecían de integridad geográfica. Bauman (1989, p. 34), como muchos otros, ve un vínculo causal entre el antisemitismo y esta anomalía: escribe que las poblaciones judías ocupaban el «estado perturbador de extranjeros dentro, cruzando así una frontera vital que debería mantenerse intacta e impregnable».

rico específico, afirma que su fundación se debe a las obras humanas heroicas, cuenta su historia como una narración preñada de hazañas, fechas y muertes. Esto implica la supresión de la diferencia interna, olvidando el pasado en aras de hacerlo de nuevo (véanse Renan, 1990 [1882], p. 11; también Eric Hobsbawm, 1992, pp. 1, 4). Por otro lado, el etnonacionalismo se atribuye raíces primordiales y características esencialistas. A menudo su pasado se condensa autoritariamente como «tradición». Aquí se da por hecho que la memoria y el conocimiento son vitalmente importantes para la supervivencia del grupo. La diferencia se trata con varios niveles de tolerancia, como ineluctable e inextirpable.

Desde la perspectiva del euronacionalismo, todos los etnonacionalismos, especialmente los que se afirman dentro de sus propias fronteras, parecen irracionales y amenazadores; desde el punto de vista del etnonacionalismo (que parece perfectamente «racional» desde dentro; Offe, 1993, p. 6 y ss.), el Estado euronacional es inherentemente colonizador, falto de humanidad y de conciencia social.

Reitero que estas son formaciones ideológicas. Pocos Estados euronacionales, anteriores o actuales, han ejecutado de hecho sus propias ideas (véase Hobsbawm, 1990), y todos han asumido algunas de las características del etnonacionalismo. Contrariamente, la mayoría de los etnonacionalismos, especialmente al buscar la autodeterminación soberana, han adoptado características del euronacionalismo. Además, no todo el euronacionalismo se encuentra en Europa; quizás Botswana sea el ejemplo idóneo hoy. Al mismo tiempo, unas cuantas naciones europeas tienen ideales inequívocamente etnonacionalistas; y, como todos sabemos, los etnonacionalismos surgen constantemente dentro de las naciones-Estado europeas. Sin embargo, lo que quiero decir es que, como formaciones ideológicas, el euronacionalismo y el etnonacionalismo son ontológicamente opuestos. De aquí vienen el rechazo visceral y la falta de entendimiento cuando se enfrentan, cuando la política de la identidad es negociada a través del abismo entre ambos. Puesto que están fundados en suposiciones antitéticas sobre la naturaleza misma de «estar-en-el mundo», cada uno parece pertenecer a otro tiempo y espacio desde el punto de vista del otro. Y cada uno aparece a la vez liberador y opresor, dependiendo desde dónde se vea. Es aquí, en esta tierra de nadie, en esta frontera entre puntos de vista mutuamente ininteligibles, donde la violencia a menudo llega a

ser un vehículo de la actividad política —a la vez una forma práctica y encarnada de comunicación, un lenguaje simbólico con referentes supuestamente transculturales y un instrumento de la determinación histórica.

Pero esto no es el final de la historia. De la lucha entre estas dos formaciones ideológicas está saliendo una tercera. Si quieren, se le puede llamar «heteronacionalismo». Es una síntesis que busca absorber la política de la identidad etnonacional en una concepción euronacionalista de la comunidad política. Asentado en el lenguaje del pluralismo, su objetivo declarado es acomodar la diversidad cultural en una sociedad civil compuesta de ciudadanos que, constitucionalmente, son iguales ante la ley. Puesto que esta formación ideológica celebra el derecho a la diferencia como el principio más importante, fundamenta una obsesión con las prácticas del «multiculturalismo»; debido a esto, Estados Unidos, epicentro del heteronacionalismo, está envuelto en un amargo debate sobre este tema. También la cuestión de la relación entre los derechos individuales y los del grupo se presenta con más fuerza en los contextos del heteronacionalismo emergente.

Resurge aquí el eterno problema de la conexión entre el pluralismo cultural y el poder político. Una cosa es la tolerancia superficial de la diferencia y la diversidad, y otra es la *realpolitik* de la dominación y la autodeterminación, de la supresión de las hegemonías y las desigualdades existentes. En todo caso, el sueño del heteronacionalismo está siendo invocado, en un número creciente de contextos políticos, en dos sentidos: como una representación de las realidades contemporáneas y como una panacea para el futuro. Por lo tanto, en nuestra era de la revolución, la política de la identidad se está redibujando como terreno de lucha; un terreno en el cual tres formaciones ideológicas, tres tipos de imaginarios y tres construcciones de la diferencia cultural están luchando por la supremacía.

III

He descrito todo esto en términos generales y abstractos, para que sea comprensible para los que no comparten mi interés por África. Pero de hecho, etnográfica e históricamente he estado describiendo la lu-

cha por el presente y el futuro de Sudáfrica (una lucha que, no por casualidad, se parece mucho a las de la antigua Unión Soviética, Europa Central y el sur de Asia). Lo observo, aunque no necesariamente me guste. Al menos en Sudáfrica, la nueva política de la identidad ha causado muchísima violencia, incluyendo formas de terror de Estado y contra-terror que luchan en contra de la etnicidad al (literalmente) desencarnar la humanidad; volveré a este punto en su momento. Además, al prestar fe a las afirmaciones de derechos colectivos por la fuerza, la política étnica promete afianzar las líneas existentes de desventaja y desautorización, en vez de eliminarlas. También en este aspecto concreto toda la atención prestada a la etnicidad y al nacionalismo ha logrado marginalizar cuatro clases típicas de conciencia colectiva y afirmación política: la clase, la raza, el género y la generación. Algo especialmente irónico y desafortunado en Sudáfrica, donde las estructuras opresivas de la desigualdad —antes, durante y después del *apartheid*— siempre se han apoyado en la triangulación de raza, clase y género.

Ahora, permítanme ser algo más específico. Cada una de las tres ideas nacionalistas de Sudáfrica[15] contiene una visión de los medios y los fines apropiados en la práctica política, de la política social efectiva y de las formas legítimas de la violencia. Y cada una postula una conexión particular entre el pasado y el futuro. El etnonacionalismo es la ideología preferida, tanto de la derecha conservadora blanca como de los supuestos «tradicionalistas» conservadores negros, bien representados por el Partido de Libertad de los Zulú Inkatha. Tan poderoso es el disolvente de su etnonacionalismo, que estos dos grupos, enemigos raciales declarados bajo el *apartheid*, están a punto de luchar en coalición en las elecciones. Cada grupo lleva mucho tiempo justificando su identidad cultural y su afirmación de autodeterminación en términos primordialistas —dando por hecho que, como esas entidades proceden inextirpablemente de la naturaleza, deben ser inscritas en la futura constitución del Estado-nación—. Los resultados son *a)* una lucha política con «armas culturales» retóricas y militares, de acuerdo

15. De hecho, hay un cuarto modelo, pero desde el punto de vista ontológico se trata de una variación del etnonacionalismo. Bien representado por el nacionalismo racial del Congreso Pan Africano, el Partido Popular de Azania y el Ejército de la Liberación del Pueblo de Azania, su ideología cae fuera del ámbito de este trabajo.

con la división étnica y racial, en la cual *b)* el objetivo es asegurar derechos colectivos, y no el sufragio universal sin trabas o derechos individuales. Por supuesto, el hecho mismo de que el primordialismo facilita la base ontológica de esta forma de política de la identidad, asegura su reproducción como teoría social en Sudáfrica, a pesar de las pruebas en contra; para muchos sociólogos y antropólogos —algunos de ellos «intelectuales orgánicos» envueltos en luchas etnonacionales— parece representar una realidad política poderosa y observable. Pero las apariencias pueden resultar engañosas. Mientras que el poder en la práctica y la importancia táctica del primordialismo son de hecho palpables, hay que fijar un límite claro entre su pregnancia cultural y la teoría social capaz de explicarla. Puesto que ninguna de las identidades afirmadas aquí es de hecho primordial —como dije, sus raíces históricas pueden establecerse con exactitud— el trabajo de la teoría social es explicar por qué la gente cree que son primordiales. Y los efectos que esto produce.

Como contraste, el Congreso Nacional Africano supraétnico liderado por Nelson Mandela siempre ha probado una visión euronacional de la identidad; idealmente, pretende lograr una Sudáfrica no racial con medios constitucionales parlamentarios y pacíficos. Desde su punto de vista, la diferencia «tribal» es una construcción colonial represiva; por lo tanto, debe ser destruida. La sociedad sin raza, la imagen clásica del CNA, parece para todo el mundo una nueva Europa moderna y liberal. Sin embargo, esta visión indiferente a la diferencia se enfrenta ahora al problema del pluralismo, cuando los tswana, los sotho, los xhosa y los zulú afirman su derecho a la expresión cultural *postapartheid*. El CNA, obligado a pensar la cuestión de nuevo, está mostrando señales de adoptar la alternativa heteronacionalista.

Durante algunos años, el gobierno nacionalista Afrikaner ha estado acercándose poco a poco precisamente a esta alternativa heteronacionalista. En su propia historia reconstruida de Sudáfrica, las raíces primordiales de la etnicidad se dan por hechas. Después de todo, el *apartheid* se erigió sobre ellas. Pero, según esta historia, el *apartheid* también era un régimen que reconocía los anhelos culturales indígenas y los intereses de una población heterogénea. Sólo hay que ver como el presidente de Klerk expresa el llamado «proceso de reforma», la *perestroika* de Sudáfrica. Promete constantemente aplicar los dere-

chos individuales a todos los ciudadanos, y a la vez, reconocer la afirmación inalienable de los grupos étnicos de sus propios derechos y prácticas culturales.

IV

Pero ¿qué decimos de la violencia en todo esto? La Sudáfrica colonial y la del *apartheid* eran famosas por la extrema violencia del Estado. Esa violencia a veces era física, a veces metafísica. Además, sus varias formas no fueron experimentadas en proporción a lo que podríamos entender como su brutalidad relativa; siempre ocurre que el autor y la víctima experimentan la violencia de maneras distintas, a menudo impredecibles. Lo que el autor entiende como la forma más dolorosa y efectiva, puede que no lastime o afecte a la víctima tanto como algunos tipos de coacción física sin dolor. Por ejemplo, los tswana decían a finales del siglo XIX que los ataques corporales que sufrían a manos de sus colonizadores blancos apenas les molestaban; no esperaban nada mejor de los europeos. Pero lo que realmente les dolía, lo que les causaba un dolor visceral, eran las palabras —los «papeles y tribunales»— con que los colonizadores les quitaban sus terrenos y su ganado. En la lengua vernácula esto tenía un nombre que se puede traducir más o menos por el «método inglés de guerra y tortura». Era visto como un tipo de ataque místico, muy parecido a la brujería, en la cual la conexión entre el arma y la herida es invisible. Aquí vemos matices de lo que dijo David Greenwood acerca de la violencia cultural. Es interesante que los tswana casi nunca respondían con violencia a la coacción física por parte del Estado. Casi lo único que les provocaba una reacción era la violencia cultural. Lo cual me devuelve a mi primera escena, los asesinatos de los Burness. Acuérdense de que fueron provocados por la incautación ostensiblemente «legal» de ganado, por la amenaza de un censo del gobierno y por otras formas de intrusión estatal; y de que ocasionan el robo en reciprocidad de lo que los tswana entendían que eran los objetos más exóticos y representativos de los blancos: la ropa y los objetos domésticos. Como tal, el suceso era un esfuerzo liberador, con pérdida escasa de vidas y mucha teatralidad, de actuación sobre el mundo mediante un lenguaje encarnado de

resistencia; un lenguaje que podía tener un sentido visceral para el «otro» europeo, interpelándole a través del abismo entre dos culturas políticas cuyos símbolos y valores no se traducían fácilmente. Como la violencia física y cultural del Estado colonial, esta contraviolencia anticipó los tipos de lucha que se encuentran en la Sudáfrica contemporánea.

En la Sudáfrica de hoy, la violencia tiene muchas formas, viaja en muchas direcciones, tiene muchos agentes y encuentra muchas víctimas. Esta es una de las consecuencias de la pérdida por parte del Estado-nación del monopolio de los medios de coacción. El régimen sigue siendo el autor de muchísima violencia física y cultural, abierta o subrepticiamente. (El señor de Klerk recibió el Premio Nobel de la Paz justo después de ordenar la matanza de niños inocentes, con el motivo monstruosamente equivocado y moralmente imperdonable de que era un luchador por la libertad panafricana). Pero también hay un aumento de acción física dirigida contra el Estado, tanto por parte de negros como de blancos, envueltos en varios frentes de lucha; además, hay violencia orientada a una gran variedad de objetivos, por parte de los que se encuentran excluidos de la comunidad moral. Es interesante, sin embargo, que la violencia étnica y racial no mediada es bastante escasa, al contrario de lo que dicen los medios de comunicación. Lo que es muy visible, y cada vez más grave, es el terror originado a través de las líneas de las distintas formas de la política de la identidad, especialmente por los etnonacionalistas en contra de los euronacionalistas (sobre todo por los «guerreros» inkatha y los «ejércitos» neoconservadores blancos contra el CNA) y viceversa; y por los agentes y simpatizantes del régimen heteronacionalista contra todos los demás. Además, como los asesinatos de los Burness, esta violencia es muy pocas veces «sin sentido». Casi siempre tiene un significado y un mensaje que llega a ser el objeto de intenso diálogo público y de consciencia política. De aquí viene la segunda escena, en la que los jóvenes negros quemaron —¿sacrificaron?— a un hombre que, según ellos, había cruzado el abismo hacia las garras del gobierno nacionalista y su esfera ideológica. La forma de ejecución evocó específicamente el ceremonial de la política de Estado, convirtiendo un símbolo de poder en un instrumento de muerte —y dibujando en un cuerpo humano las líneas inviolables de división que aún dividía el cuerpo político—. Y esto no fue una acción «meramente» simbólica, entiéndanme. También fue

política práctica y efectiva, pues movilizó la conciencia negra en contra de la colaboración y demostró a la administración que los riesgos de sostener el *apartheid* habían aumentado dramáticamente. La acción movilizó a la opinión pública a lo largo de todo el país. Pero no es ninguna coincidencia que ésta y otras acciones parecidas llegasen a su punto culminante poco después, durante la liberación de Nelson Mandela y el comienzo del proceso de reforma.

Generalizando a partir de los sucesos de los últimos años, se pueden decir varias cosas sobre la naturaleza de la violencia y su relación con la etnicidad en Sudáfrica: que no existe en singular, como fenómeno o categoría, sino que es muchas cosas a la vez, tiene muchas formas y varios significados y fines; que no es necesariamente física —y no tiene por qué ser sufrida en relación directa con su intensidad física— sino que puede desplegar otros instrumentos represivos, capaces de producir obediencia y mucho dolor en sus víctimas; que lejos de carecer de sentido y significado es un lenguaje encarnado, una forma de comunicación práctica que tiende a usarse cuando la gente está dividida por la cultura política y la ideología, hasta el punto de no estar dispuesta a conversar; que en sus variantes físicas es una forma de acción a la vez simbólica y práctica, un proceso en el cual el cuerpo humano, en singular o plural, es usado como sustituto del cuerpo social o cuerpo político; que sus maneras y medios no pueden entenderse como autoevidentes. Lo que les parece violencia a algunos puede no serlo para otros, y viceversa; esto explica por qué los autores y las víctimas la pueden experimentar de maneras muy distintas.

Evidentemente, se puede decir mucho más sobre la naturaleza de la violencia y la etnicidad en Sudáfrica y en otros sitios; no he profundizado y me gustaría elaborar en un futuro el tema con más detalle, si tuviera oportunidad.

Tratando de cerrar este trabajo, resalto que un punto importante en mi argumento ha sido que el carácter de las recientes luchas étnicas y nacionales en Sudáfrica —así como en muchos otros lugares— está condicionado no sólo por consideraciones locales, sino por una dialéctica de fuerzas globales y locales; en este sentido, he pedido tácitamente que la antropología abandone sus límites seguros y que se enfrente a los procesos contemporáneos de la globalización. Creo que sólo así podemos empezar a entender completamente por qué la política de la identidad se expresa en la variedad tan desconcertante que

vemos en los paisajes étnicos del mundo de hoy. Sólo así será probable que comprendamos por qué en algunos sitios la etnicidad y el nacionalismo son tratados como una fuerza liberadora, mientras que en otros se los ve, al menos hasta hace poco, como regresivos y represivos. Pero incluso más importante es el hecho de que, desde esta perspectiva, podamos empezar a comprender las diferencias y las similitudes entre las distintas ideologías, a veces antitéticas, de la identidad cultural. En Sudáfrica estas diferencias y similitudes son el fundamento de una geografía visible de la violencia —expresada en la lucha entre el euronacionalismo, el etnonacionalismo y el heteronacionalismo— que nos deja aprehender, al menos, unas cuantas características de su lógica.

Por supuesto, todos debemos ser humildes cuando nos enfrentamos a la violencia. Cualquiera que la haya sufrido, especialmente a manos de un gobierno represivo, lo sabe. Es una bestia con cabezas de hidra, difícil de agarrar; y aunque es un instrumento potencial de liberación, también es el vehículo de mucha miseria humana. Para la antropología —cuya tarea sagrada es descubrir, difundir y luchar contra los medios, tanto visibles como invisibles, por los cuales la gente de todo el mundo sufre la falta de poder y el desposeimiento— la violencia es un tema especialmente desafiante. Hay muchas formas de interrogarla. Pero, si queremos ser más que observadores, más que pornógrafos del sufrimiento de las personas, el objetivo último de nuestro trabajo tiene que ser una dedicación a la liberación. La mayoría de los antropólogos de Sudáfrica han aprendido esta lección de experiencias amargas. Han aprendido a la vez que la antropología nunca puede ser apolítica o carente de compromiso.

Bibliografía

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Verso, Londres.

Appadurai, A. (1990), «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture*, 2, pp. 1-24.

Bauman, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca.

Bhabha, Homi K. (ed.) (1990), *Introduction. In Nation and Narration*, Routledge, Londres.

Bright, Ch. y M. Geyer (1987), «For a Unified History of the World in the Twentieth Century», *Radical History Review*, 39, pp. 69-91.

Cohen, R. (1978), «Ethinicity: Problem and Focus in Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 7, pp. 379-403.

Comaroff, J. L. (1987), «Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality», *Ethnos*, 52, pp. 301-323.

Comaroff, J. L., y J. Comaroff (1990), «The Historical Anthropology of *Apartheid*: Some Reflections», Wilder House Working Paper n.º 5.

— (1991), «Humanity, Ethnicity, Nationality: Conceptual and Comparative Perspectives on the USSR», *Theory and Society*, 20, pp. 661-687.

— (1991), *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Colonialism in South Africa*, vol. I, University of Chicago Press, Chicago.

— (1994), «Ethnicity, Nationalism and the Politics if Identity in an Age of Revolution», *In Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa*, E. Wilmsen and P. McAllister, eds., Chicago University Press, Chicago.

— (1997), *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity and South African Frontier*, vol. II, Chicago University Press, Chicago.

— (Próxima publicación), *Of Revelation and Revolution: Colonialism and Education*, vol. III, Chicago Univeristy Press, Chicago.

Davidson, B. (1992), *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State,* Times Books, Nueva York.

Deane, S. (1990), *Introduction. In Nationalism, Colonialism, and Literature*, T. Eagleton, F. Jameson, y E. W. Said, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Dezalay, Y., y B. Garth (1996), *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Emergence of a Transnational Legal Order*, Chicago University Press, Chicago.

Dubow, S. (1994), «Ethnic Euphemisms and Racial Echoes», *In Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa*, E. Wilmsen y P. McAllister, (eds.), Chicago University Press, Chicago.

Eagleton, T. (1990), «Nationalism: Irony and Commithment», *In Nationalism, Colonialism, and Literature*, T. Eagleton, F. Jameson y E. W. Said, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Foster, R. J. (1991), «Making National Cultures in the Global Ecumene», *Annual Review of Anthoropology*, 20, pp. 235-260.

Geertz, C. (1963), «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States», en *Old Societies and New States*, C. Geertz (ed.) The Free Press, Nueva York.

Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism,* Cornell University Press, Ithaca

— (1987), *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge University Press, Nueva York.
Greenberg, E. S. (1990), «State Change: Approaches and Concepts», en *Changes in the State: Causes and Consequences*, E. S. Greenberg y T. F. Mayer, Sage (eds.), Newbury Park.
Gupta, A. (1992), «The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism». *Cultural Anthropology*, 7, pp. 63-79.
Gupta, A., y J. Ferguson (1992), «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, 7, pp. 6-23.
Hannerz, U. (1989), «Notes on the Global Ecumene», *Public Culture*, 1 (2), pp. 66-75.
Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Basil Blackwell, Oxford.
Hobsbawm, E. J. (1990), *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge (hay trad. cast.: *Nociones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1997).
— (1992), «Ethnicity and Nationalism in Europe Today». *Anthropology Today*, 8, pp. 3-8.
Kohn, H. (1944), *The Idea of Nationalism*, Collier, Nueva York.
Kurtzman, J. (1993), *The Death of Money: How the Electronic Economy Has Destabilized the World's Markets and Created Financial Chaos*, Simon & Schuster, Nueva York.
Lukács, J. (1993), *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age.* Ticknor & Fields, Nueva York.
Mazlish, B., y R. Buultjens (1993), *Conceptualizing Global History*, Westview Press, Boulder.
Offe, C. (1993), «The Rationality of Ethnic Politics», *Budapest Review of Books*, 3, pp. 6-13.
Renan, E. (1990), «What is a Nation?», en H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, Londres [conferencia original en francés, 1882].
Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, Londres.
Ross, R. J. S. (1990), «The Relative Decline of Relative Autonomy: Global Capitalism and the Political Economy of State Change», en E. S. Greenberg y T. F. Mayer (eds.), *Changes in the State: Causes and Consequences*, Sage, Newbury Park.
Rouse, R. (1991), «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism» *Diaspora*, primavera, pp. 8-23.
Shilllington, K. (1985), *The Colonisation of the Southern Tswana, 1870-1900*, Rayan Press, Johanesburgo.

Sillery, A. (1971), *John Mackenzie of Bechuanaland, 1835-1899: A Study in Humanitarian Imperialism*, A. A. Balkema, Cape Town.

Tambiah, S. (1993), «Ethnic Conflict and Democratization», en *Balancing and Sharing Power in Multi-Ethnic Societies*, Committee on International Conflict and Coorporation, National Research Council, Moscú.

Walker, L., y P. C. Stern (eds.), *Comittee and International Conflict and Cooperation*, National Research Council.

Young, M. C. «The Dialectics of Cultural Pluralism: Concept and Reality», de próxima publicacion en V. Tishkov (ed.), *Balancing Power in Multy-Ethnic Societies*, Nauka, Moscú.

8.
¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi*

Ángel Díaz de Rada

> También me admira que puedas dudar acerca de la relación, cuando ves que no puede radicar en un único e idéntico sujeto. La relación siempre implica a dos y ¿quién podrá dudar de que a partir de la tendencia mutua de dos se genera algún movimiento? … Propiamente se dice que está en reposo aquello que subsiste por sí mismo y no necesita de ningún sujeto para existir; pero no es incongruente juzgar que aquello que existe en otro porque por sí mismo no puede existir está en movimiento.
>
> JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza*, pp. 83-84 (siglo IX)

> No está claro por qué aquello que es caracterizado como múltiple, fragmentado y fluido debería ser conceptualizado como «identidad».
>
> BRUBAKER y COOPER, «Beyond "Identity"», (2000) p. 6

¿Cuántas piernas tiene una persona?

Colorida boda sami en Rena (*Østlendingen*, 3 de julio de 2005)
Kate Langsthagen

En Rena se produce el encuentro entre dos culturas, dos idiomas, dos razas y, lo primero y principal, una unión de una pareja enamorada. Es una boda en la iglesia de Åmot. Nunca antes la iglesia ha recibido tantos invitados del norte; por el lado de la novia, en la vieja iglesia de Østerdal, hay una rica colección de trajes samis.

* En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2008, enero-junio, vol. LXIII, n.º 1, pp. 187-235.

Cada uno con su traje popular
Cuando el organista toca la marcha nupcial y se abren las puertas, entran la novia y el novio y recorren el pasillo cada uno en su traje popular. Nils Arve Lund, de Rena, vestido con el *bunad* de Østerdal, muestra orgulloso a la que será su esposa, Karen Magga Guttorm vestida con su tradicional traje sami de novia, su corona y una colorida banda como velo. Nils Arve viajó al norte siendo un soltero de Østerdal para trabajar, y allí encontró su gran amor, en una familia (*reindriftsbygda*) dedicada al reno, Rovdok, a las afueras de Karasjok. Y después de doce años de convivencia eligieron darse el uno al otro el sí en Rena, a pesar de que viven en Karasjok.
[…]

Una gran expectación
Cuando la pareja salió de la iglesia ya como marido y mujer, ellos y su gran cortejo nupcial concitaron una gran expectación en el pueblo de Rena. Los coloridos trajes samis detuvieron la actividad de muchos comercios de Østerdal. Marchando hacia el centro, la pareja abandonó la iglesia en un coche decorado tanto con la bandera noruega como con la bandera sami, aún un poco más enamorados de lo que lo estaban cuando llegaron a la iglesia.
[…]

«Dos culturas, dos idiomas, dos razas» que se unen en matrimonio: dos grupos de parientes y allegados agrupados en dos partes de la iglesia separadas por el pasillo, cada uno a un lado de la virtual frontera étnica. Esa frontera, tal como es trazada en este artículo de prensa pasa por entre dos grupos humanos, como un río que divide las dos partes de un valle, o como la raya que separa a los Estados con sus ciudadanos. Por detrás de los etnónimos de este texto —«sami», «noruego»— quedan oscurecidas las complejidades de la vida social concreta. La novia es «sami» y el novio «noruego», pero el artículo no señala que la novia es *también* «noruega», como lo son la mayor parte de sus parientes que, sin embargo, hoy visten ropas «samis», aunque no todos los días de su vida.

En al artículo final de su colección de textos *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*, Harald Gaski ofrece otra imagen de la relación étnica, menos frecuente, pero algo más ajustada a la experiencia cotidiana de las personas (después de todo una no se casa todos los días): «una crianza más o menos tradicional en una sociedad noruega contemporánea —escribe Gaski— da a una persona más de dos piernas para mantenerse en pie, porque lo que uno obtiene es un arraigo y una fundamentación segura en ambas culturas; uno se

encuentra con dos piernas en cada una de las dos culturas» (Gaski, 1997, p. 200). Aún contando con la virtual existencia de «dos culturas», esta imagen idealizada de Gaski nos ofrece otra impresión de la relación étnica: no se trata ya de una divisoria entre grupos alineados consistentemente a uno y otro lado de un espacio social, sino de una experiencia de fusión de identificaciones instalada en el interior de cada persona de carne y hueso.

Si te invitan a una boda como la que describe Kate Langsthagen en su artículo de *Østlendingen*, pero sobre todo, si *lees* ese artículo, puedes sacar la conclusión de que los etnónimos «sami» y «noruego» remiten a grupos sociales establemente definidos como tales y recíprocamente excluyentes, aunque susceptibles de complementariedad en su diferencia. Pero si vives durante una temporada en algún lugar del norte de Noruega con el propósito de entender mejor la dinámica étnica que, engañosamente, indican esos etnónimos, te verás confrontado una y otra vez con tu prejuicio teórico; te acabarás preguntando, como yo lo haré en este ensayo: ¿dónde está la frontera? Y al hacerte esta pregunta agradecerás el haber destacado entre tus notas iniciales de lectura una advertencia como ésta de Vigdis Stordahl, a la que, años atrás, cuando aún creías que «sami» y «noruego» servían para mencionar a dos *grupos sociales diferenciados*, tal vez no prestaste demasiada atención: «El desarrollo general en Noruega tras la Segunda Guerra Mundial ha resultado en la integración Sami dentro del Estado de bienestar noruego, y así, en la existencia de una sociedad sami mucho más diferenciada y compleja que en cualquier momento anterior» (Stordahl, 1997, p. 150).

Ese feliz hombre con cuatro piernas que describe Harald Gaski sólo apunta, de un modo aún insuficiente, a la complejidad real del problema. El hecho es que, en el estudio de la etnicidad, romper la idea de una frontera entre *grupos sociales* no tiene por qué conducir automáticamente a ofrecer la imagen de una feliz cohabitación de identificaciones. En Sápmi, los perfiles de esta complejidad son variados. Para reconocer esta variedad es fundamental prestar atención al desarrollo del proceso de colonización por parte de los estados escandinavos y Rusia (también en su versión soviética) a lo largo de los últimos siglos. En el caso de Noruega, esa historia colonial se expresa en una sutil diferenciación geográfica. Las zonas tenidas por más auténticamente «samis», situadas en el interior de la provincia de Finnmark,

FIGURA 1. Finnmark en Noruega.

donde el número de hablantes de sami es muy importante y donde el pastoreo trashumante del reno fue y sigue siendo una importante actividad económica, experimentaron una presión colonial diferente de las zonas costeras de pesca, estratégicamente y económicamente más

FIGURA 2. Mapa de algunos de los lugares citados en el texto.

atractivas para el estado escandinavo (cf. Pedersen, 1999) (veánse las figuras 1 y 2). A lo largo del siglo XX fue haciéndose evidente que lo que allí se conoce como proceso de «norueguización» (*fornorskning*, *dáruiduhttin*)[1] había desembocado en dos resultados: por una parte, una asimilación colonial al estado noruego mucho más acusada en la costa que en el interior, de la que tal vez el exponente más explícito es la pérdida generalizada del uso de la lengua sami en las poblaciones costeras; por otra parte, la formación de un estigma étnico y racial atribuido a la población considerada «sami», especialmente acusado también en esas zonas de costa, y descrito por Harald Eidheim en su contribución al libro seminal compilado por Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Eidheim, 1976).

1. Conceptos como éste son importantes para posibles búsquedas bibliográficas, por lo que ofrezco en primer lugar el equivalente en noruego y en segundo lugar en sami. En el caso de los topónimos, usaré la palabra en noruego y a continuación, entre paréntesis, la versión en sami.

Esa feliz imagen del hombre con cuatro piernas, esa coidentificación «sami»-«noruego» ha sido contestada con imágenes menos idílicas, regularmente basadas en datos procedentes de investigaciones producidas en esas zonas costeras. Basándose en materiales procedentes de la zona de Kåfjord (Gáivuotna), Robert Paine ha criticado esa imagen de Harald Gaski, profesor de la Universidad de Tromsø (Romsa) nacido en Deatnu (Tana), esa imagen ideal del hombre con cuatro piernas, y ha ironizado sobre su claridad de ideas en torno a qué puede ser, en la vida actual, un «contexto sami» y un «contexto noruego»: las personas de Kåfjord no tienen en absoluto tan clara esa atribución, y la viven conflictivamente (Paine, 2003, pp. 312-313). Lina Gaski ha escrito un ensayo con elocuente título: «¿Cien por cien lapón?», en el que se discute la experiencia compleja y en muchos casos dolorosa de las identificaciones étnicas en las poblaciones de Evenes (Evenášši) y Skånland (Skánit). Al iniciar su ensayo, la autora se presenta a sí misma de este modo: «Me cualifico como portadora de ambas partes, tanto sami como noruega, y pese a todo de manera incompleta en ambas partes» (Gaski, 2000, p. 8). Así, no ya con cuatro piernas, sino con una combinatoria de cojeras. Y aún, en otro texto idealizado escrito por Astrid Sween en el anuario de Varanger (Várjjat) se presenta un matrimonio interétnico en el que la esposa, nacida en Deatnu (Tana), declara que sus padres tienen ascendencia «noruega», «sami» y «finlandesa», y que ella se siente capaz de «utilizar lo que desea de cada cultura» (Sween, 1996, p. 139): ¿son, por lo tanto, seis piernas en este caso?

La base de mi trabajo de campo fue Kautokeino (Guovdageaidnu), un lugar situado en el interior de Finnmark donde más del noventa y cinco por ciento de la población habla sami cotidianamente, y donde comúnmente se reconoce que el proceso de norueguización ha sido incapaz de destruir la experiencia de una continuidad biográfica específicamente «sami», incluso en comparación con otras poblaciones de esa región interior. En Guovdageaidnu, donde las personas son ciudadanos «noruegos», la samicidad (*sámevuohta*) funciona como un supuesto.

El hilo fundamental de este ensayo es el relato de mi experiencia de campo en un aspecto concreto: la transformación de mi sensibilidad analítica al abordar el estudio de la etnicidad. Este relato hará hincapié en experiencias concretas de investigación que me ayudaron

a percibir mis propios prejuicios iniciales sobre lo que es, teóricamente, un espacio de relaciones interétnicas. En conjunto, esas experiencias concretas contribuyeron a cuestionar un núcleo fundamental de prejuicio: la creencia de que, para estudiar un espacio de relaciones interétnicas, es preciso *identificar los grupos étnicos* que, como grupos empíricos más o menos estructurados de personas, actúan en ese espacio. En este ensayo quiero mostrar, analíticamente, las claves que configuran ese prejuicio teórico, instalado con potentes herrajes en nuestro sentido común más íntimo. Instalado, asimismo, en el debate agonal que, a mi juicio, todo investigador de campo en un espacio interétnico debe afrontar tarde o temprano: ¿cómo dar cuenta de su información de campo sin proyectar sobre las personas que viven su propia vida imágenes de identidad inconsecuentes con esa vida? ¿Cómo abordar, analíticamente, la *identidad*, cuando nuestros datos piden a voces una renuncia a esa categoría?

A la hora de percibir y analizar tal prejuicio, lo que cuenta en este ensayo es mi propio desarrollo como investigador: lo que cuenta es la persistencia de esa ofuscación *in extremis*, contando con que mi punto de partida para emprender esta investigación en Sápmi[2] no era en modo alguno el de un ingenuo principiante. Es decir, lo que cuenta es la siguiente toma de conciencia: ¿qué pasos *analíticos* hay que dar para empezar siquiera a leer nuestro diario de campo en una clave tal, que no prefiguremos el espacio de la etnicidad como lo hace la periodista de la «colorida boda sami»? La experiencia que relataré en este texto insistirá en la idea de que la mera aprehensión teórica de algunos supuestos dinámicos básicos, como que la etnicidad no cualifica a un grupo, sino a una relación; que la identidad es un proceso y no una estructura fija e inmanente en el sujeto, o que los agentes producen etnicidad y no a la inversa, no implica que el investigador de campo esté ya *capacitado* para superar prejuicios sólidamente anclados en su persona. Se puede, como fue mi caso, tener muy claro todo eso de antemano y sin embargo buscar obstinadamente lo contrario de lo que esos supuestos básicos predican: grupos étnicos estructurados. El estudio de esa obstinación se presentará aquí con su beneficio *teórico*, es decir, una mirada renovada al espacio de las relaciones interétnicas que per-

2. Esta palabra designa, en sami, el territorio ideal, sin fronteras y transnacional, que los que la enuncian se atribuyen a sí mismos y a quienes consideran «samis».

mita proseguir en el futuro con un esquema conceptual definitivamente consecuente con esos supuestos básicos. Relataré por tanto el derrumbamiento de esa *reificación*, siguiendo con ello la transparente fórmula de Gerd Baumann: «Probablemente, conocer lo que implica este término [reificación] sea el paso más importante para convertir a una persona en un científico social» (Baumann, 2001, p. 84).

Desde que, en 1969, Fredrik Barth publicase la primera edición de su libro *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) hasta la formulación de sus intuiciones sobre la sociedad como un «sistema abierto de desorden» (Barth, 1992, p. 21) puede seguirse una trayectoria de progresivo cuestionamiento de los principios interpretativos del estructural-funcionalismo y, en particular, el que presume la existencia inmediata y transparente de los alineamientos sociales en grupos estructurados. Es claro que Barth ya vio la complejidad del asunto en 1969, y aún antes, en un ensayo de 1966 titulado *Models of Social Organization* (Barth, 1966). En estos textos, Barth propuso un modelo transaccional para comprender la dinámica de las *formas sociales* y un concepto de frontera étnica de carácter operacional: una frontera que se produce y eventualmente se reproduce en las interacciones prácticas de sujetos culturalmente diferenciados. Su gran aportación fue llamar la atención sobre el hecho de que, empíricamente, la frontera étnica no es una frontera territorial, externa a la acción de las personas y los grupos, sino una frontera simbólicamente atribuida en el flujo de la interacción.[3] Sin embargo, esta reformulación dinámica y transaccional del concepto de frontera pugna en su texto original con una creencia firmemente arraigada en la tradición antropológica: la creencia en la existencia de culturas diferenciadas atribuidas a grupos estructuralmente diversos. Barth nos hizo comprender que la frontera étnica no podía ser simplificada hasta el extremo de una frontera territorial, pero dejó que siguiéramos creyendo en la virtual existencia de fronteras actuadas y representadas en el contacto *entre* grupos étnicos: *Los grupos étnicos y sus fronteras.*

Brubaker y Cooper han indicado, por ejemplo, cómo la influencia de Barth en la investigación sobre etnicidad en África ha dejado intacta la «tendencia a subrayar la formación de fronteras más que su

3. Thomas Hylland Eriksen resumió en 1991 las limitaciones individualistas y ahistóricas del enfoque original de Barth (Eriksen, 1991, pp. 128-129).

cruzamiento» (Brubaker y Cooper, 2000, p. 21), y ello a pesar de que los investigadores han partido del argumento de la producción histórica y en consecuencia no primordial de los grupos étnicos. Cuando yo acudí a Guovdageaidnu había estudiado a Barth detalladamente como parte de mi preparación teórica para el campo y, por tanto, había experimentado en mi propia piel el desfase entre la expectativa de teorizar acerca de grupos étnicos estructurados y la expectativa de comprender la dinámica fluida de su estructuración. Este desfase es, seguramente, tan viejo como la antropología y se ubica en la línea de flotación de un concepto de identidad cultural insular, que se filtra hasta los huesos de nuestra tradición disciplinar. En el ámbito específico de los estudios de etnicidad, Brackette Williams ha identificado a Ronald Cohen como uno de los pioneros en señalar la orientación estructural-funcionalista como responsable de ese desfase (Williams, 1989, p. 413 y ss.; Cohen, 1978).

Más de veinte años después de la publicación de su colección seminal de textos, Barth argumentó contra las visiones de la sociedad que «insinúan sutilmente que el Estado-nación es el modelo implícito de toda forma de sociabilidad humana» (Barth, 1992, p. 18; cf. García, 2001). Yo entiendo que esta crítica es también una honesta autocrítica. Pues, a mi juicio, es ese modelo implícito del Estado-nación el que transportó al campo de la etnicidad la creencia de la frontera entre grupos dicotómicos. El trayecto de Barth que me interesa destacar aquí para introducir mis propias perplejidades durante mi trabajo de campo puede resumirse al poner en continuidad estos dos textos:

> 1. Analíticamente —escribía Barth en 1969— los contenidos culturales de las dicotomías étnicas parecen ser de dos órdenes: 1) señales o signos manifiestos: los rasgos críticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida, y 2) las *orientaciones de valores básicos*: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación (Barth, 1976, p. 15. La cursiva es mía).

> 2. Ningún constructo o *extracto de valores o de orientaciones generalizadas de valor* producido por el analista —escribía en 1993— podrá predecir los cambios de perspectiva, la relevancia y la revocación cambiantes, que constituyen la esencia de la acción humana y su interpretación por parte de los actores y sus círculos sociales. Estos aconteci-

> mientos deben ser contemplados a través del espejo de la cultura, tal como éste es utilizado por la gente real a lo largo de su vida (Barth, 1993, p. 44. La cursiva es mía).

Cuando viajé a Guovdageaidnu por primera vez, en 2001, para estudiar la etnicidad «sami», con un proyecto titulado: «La construcción de la pertenencia. Prácticas expresivas y apropiaciones de la identidad entre "samis" y "noruegos" en Guovdageaidnu (Noruega)» *yo creía* estar ya situado en una perspectiva que impide considerar la construcciones étnicas al margen de las prácticas concretas de los actores sociales y que niega de antemano la existencia inmediatamente dada de grupos étnicos dicotómicos. Aquí recurriré a mis materiales de campo para ilustrar hasta qué punto, sin embargo, mis acciones de investigación se vieron movidas recurrentemente por ese prejuicio y cómo las personas de Guovdageaidnu me enseñaron a poner en duda, consistentemente, la imagen de una frontera estructural, no sólo en el campo de la etnicidad, sino en muchos otros campos.

El último propósito de este ensayo, en el que perseguiré la formación de mi propia subjetividad analítica, será reflexionar sobre los órdenes de vida social que confieren *realidad* a esas imágenes étnicas problemáticamente entrelazadas: dos piernas en uno de los dos lados, dos piernas en los dos lados, cojeras, más de dos o cuatro piernas. Para ello propondré la idea de que estas imágenes conviven en diferentes escalas de práctica y que una de las tareas fundamentales que ha de emprender nuestra disciplina en este terreno es mostrar, con el mayor detalle posible, cómo es que esas escalas se articulan en la acción y en el discurso público, y a qué clases de procesos sociales responden (cf. Jenkins, 1994; Barth, 1992, p. 24 y ss.; Eriksen, 1991).

No buscas lo exótico, y sin embargo lo buscas

Di los primeros pasos en este proyecto tres años antes de publicarse mi libro *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza* (Díaz de Rada, 1996). Mis trabajos de campo anteriores, con Francisco Cruces en el Valle del Jerte sobre el ciclo ritual (García *et al.*, 1991) y el

orientado a mi tesis doctoral sobre educación escolar en dos instituciones de Madrid, me habían instruido en lo que por entonces se denominaba «Antropología en casa» (Jackson, 1987), una antropología basada en la etnografía detallada de contextos de tu propia sociedad. Persiguiendo el análisis del trabajo burocrático sobre los vínculos sociales, que había madurado en mi investigación de contextos escolares, y alentado por lo que entonces consideraba un discurso bloqueado sobre la etnicidad y las políticas de Estado en España como consecuencia de un paisaje de terrorismo y de muerte, comencé a pensar que convendría marcharse lejos, a otra parte, a un escenario de etnicidad en paz, para investigar con tranquilidad el siguiente problema: ¿bajo qué otras imágenes de contacto cultural cabe concebir la relación entre burocracia de Estado, construcción etnonacional y sentidos subjetivamente vividos de la pertenencia social?

La lectura accidental de un texto de Greta Roland sobre la institucionalización en la Laponia noruega de una escuela «indígena» de estudios superiores, que llevaba por título «A University in the "Fourth world": The self-determination of the norwegian Saami» (Roland, 1993), me ofreció una primera imagen de la por entonces ya amigable relación entre las políticas estatales de Noruega y su minoría colonial. Ahí podía haber un buen campo de estudio. Mi interés se reforzó cuando, en el Congreso de la EASA de 1994, descubrí un magnífico libro de Harald Eidheim que recogía una colección de ensayos etnográficos producidos en distintas poblaciones en Sápmi. El libro, publicado por primera vez en 1971, llevaba por título *Aspects of the Lappish Minority Situation* (Eidheim, 1990). La riqueza de estos textos radicaba, a mi modo de ver, en el tratamiento abierto de la negociación de las identificaciones étnicas entre «samis» y «noruegos», ajeno a todo maniqueísmo ideológico, un tratamiento que, según lo veía entonces, sólo podía ser posible en condiciones de auténtica paz social. En esos textos encontraba una aproximación a la etnicidad inspirada en las nociones de integración, complementariedad y conflicto negociado, y no sólo en la noción de exclusión; y, lo que por entonces era para mi fundamental, alejado de toda exotización de la diversidad. Los textos de Eidheim me hablaban de una población lejana, con una lengua lejana, pero también de procesos muy similares a los que yo había estudiado en mi propia casa; una etnografía sensata, alejada de todo primordialismo espurio, de todo primitivismo y de todo nativismo.

Estos elementos de mi motivación, que podrían considerarse manifiestamente antiexotizantes, contrastan abiertamente con mis primeras impresiones en Sápmi. En el verano de 1995 hice un viaje de vacaciones con mi compañera por Escandinavia, con el objeto de recorrer, prospectivamente, algunos emplazamientos de población «sami». El aliciente de mi proyecto era precisamente el de encontrar una población integrada en su diferencia. Por lo tanto, conscientemente, no esperaba hallar frontera cultural alguna entre lo que había visto en Oslo y lo que iba a ver en los emplazamientos tenidos como «auténticamente samis».[4] Con todo, me irritó enormemente haber viajado hasta allí para no poder contemplar ninguna muestra auténtica de la «cultura sami». A título ilustrativo, destaco aquí algunas notas de ese viaje:

> *Suecia. Laponia. Jokkmokk.*
> Esto es una zona muy turística en esta época del año, y me imagino que también en otras. Estas localidades —hasta ahora hemos parado en tres (Vilhelmina, Arvidsjaur y Jokkmokk)— tienen todo tipo de servicios, oficina de turismo y aspecto de ciudades de Estados Unidos.
>
> A mí me parece que por aquí el asunto de los lapones es más nominal que otra cosa, empezando por el nombre de la región sueca «Lappland».
>
> De todos modos, aparte de los nombres (una cerveza «de Laponia», un «Hotel Laponia» en Arvidsjaur con aspecto y comida internacionales) la presencia de «lo lapón» es cada vez mayor…
>
> Museo de Jokkmokk, donde una recepcionista que hablaba español (y quería largarse a Perú) me ha vendido varios libros y una gramática de Lapón-Noruego […].
>
> El museo, montado con gran cuidado expositivo (como es habitual en estos países), con multitud de explicaciones, maquetas, maniquíes, voces grabadas… va confirmando esta impresión de que Laponia es, para los visitantes y también para una parte de los propios lapones (cultivados), una mezcla de paraíso turístico con aires de explotación de la imagen del buen salvaje [«No teníamos leyes porque no nos hacían falta», reza el folleto explicativo del museo], y una identidad cuyos indicadores externos aún están por descubrir. A ver si va a ser una identidad de conciencia…

4. En particular, durante aquel viaje, Inari (Ánar), en Finlandia, y Karasjok (Kárášjohka) y Guovdageaidnu, en Noruega.

Al repasar estos vergonzantes textos propios, repletos de prejuicios esencialistas, en los que yo devaluaba por inauténtica lo que entonces denominé una «identidad de conciencia», debo señalar que yo me tenía por etnógrafo relativamente experimentado. También debo insistir en que ya había leído a Barth y a Eidheim. Yo *no buscaba* un grupo humano radicalmente exótico. Yo no buscaba un grupo humano visiblemente acotado en el interior de una frontera. Y sin embargo, esos textos que acabo de mostrar indican que sí buscaba el exotismo, movido por el ancestral prejuicio antropológico de que lo auténtico se oculta detrás de alguna clase de frontera cultural *explícita*: «Los rasgos críticos que los individuos esperan descubrir y exhiben», de los que hablaba Barth (*supra*, 1976, p. 15).

Esa andanada de prejuicios estuvo a punto de dar al traste con el proyecto, porque, ¿para qué me iba a ir tan lejos, a aprender dos lenguas extrañas, y a sufrir las inclemencias del Ártico para estudiar *un grupo* que no era diferente de ningún otro y que además era invisible? Tardé algún tiempo en recordar la vieja advertencia de Geertz, a quien conocía intelectualmente desde hacía una década: no estudiamos *grupos*, sino problemas *en grupos*; y algún tiempo más en conocer la excelente colección de ensayos de Terje Brantenberg, Janne Hansen y Henry Minde, *Becoming visible. Indigenous Politics and Self-Government* (Brantenberg *et al*., 1995). Al leerla aprendí que la arena específica del juego etnopolítico en situaciones de colonización histórica es, precisamente, la elaboración de una conciencia reflexiva y de una expresividad que pugnan por la visibilidad pública. Como turista no vi «samis», y ahora puedo decir que, como etnógrafo que ha producido ya el grueso de su material de campo, cada vez que hablo con un «sami» veo mucho más que un «sami». En realidad, esta conversión, cuyos hilos teóricos desgranaré más adelante, no tiene mucho de especial, pues también esperaría que cada vez que un «sami» habla conmigo vea algo más que un «español».

Finalmente decidí continuar con el proyecto, fijándome en un lugar que podía ser interesante debido, precisamente, a la misma clase de prejuicios que me habían ahuyentado de los otros lugares:

> Kautokeino —se lee en mis notas de aquel viaje.
> Uno de los folletos turísticos explica que en Kautokeino hay unos 3.000 habitantes, de los cuales el 85 por 100 habla sami y una cierta cantidad

> se dedica a la cría de renos … Creo que este lugar, lejos de ofrecer un aspecto «indígena» —hay todo tipo de servicios y está absolutamente modernizado— podría ser ideal. Muchas casas tienen su *lávvu* (y se ve que la usan). Hablan sami, y en un rato he visto a un señor mayor que venía de comprar y a una señora que iba a tirar la basura vestidos con indumentaria sami … No es muy notorio, pero al menos hay algún indicador externo.

Como se ve, aquello no me pareció aún muy «indígena»; sin embargo, parece que apreciè que Guovdageaidnu encerraría las virtudes de alguna clase de esencia cultural contenida en el frasco de la frontera étnica. O, rompiendo una lanza a mi favor, puse en práctica la única enseñanza válida que quizá nos queda, a la larga, de nuestro aprendizaje antropológico: no hagas demasiado caso de tus propios prejuicios. Ahí comencé propiamente el proceso etnográfico.

En el año 1996 me matriculé como alumno de noruego en la Universidad Complutense de Madrid, donde recibí las clases de Erna Høybjør durante tres cursos académicos. Después, durante el invierno y la primavera de 2000, pasé cinco meses estudiando sami en la Universidad de Tromsø, donde aprendí a leer el idioma y sus rudimentos orales con las enseñanzas de Johanna Ijäs. Desde entonces no he abandonado un constante aprendizaje idiomático, aunque comencé a desenvolverme en sami ya en Guovdageaidnu, durante mi primera estancia de campo en otoño de 2001. Dos estancias de campo adicionales en otoño de 2002 y en otoño de 2003 completaron el grueso del material de campo del que dispongo hoy en día. En total, conviví con las gentes de Guovdageaidnu durante once meses, e impartí clases de español en el centro universitario del que años antes había tenido noticia gracias al artículo de Greta Roland.

Una escena doméstica

Años después de mi viaje turístico, en mi primera estancia de campo, todavía debía de estar instalado a mi pesar en mis inconfesados motivos exóticos, a juzgar por unas reflexiones escritas en mi diario sobre la decepción del etnógrafo por la pérdida de las imágenes exóticas.

Karen, una alumna mía del curso de español, me invitó una noche a cenar en su casa con su familia. No era la primera vez que en Guovdageaidnu me abrían las puertas de una casa. Pero sí era la primera vez que visitaría una casa invitado por personas que no se situaban en el entorno universitario del lugar. A pesar de que por entonces llevaba varios meses hablando sami, y de que lo utilicé constantemente antes, durante y después de la cena, una de mis primeras anotaciones en el diario, resultado de esa visita, es la siguiente: «imposible determinar, en esta casa, qué es y qué no es sami». Este comentario es indicativo de mi orientación dicotomizadora, a la busca de una samicidad sustantiva que mi dispositivo analítico pudiera ordenar con relativa facilidad. El comentario de mi diario puede resultar aún más elocuente si se piensa que también anoté lo siguiente: «para comer me han servido un delicioso guiso de ballena (*bossu*) y *luopmánat*», un preparado de fresa ártica que es considerado, con razón, un postre suculento. En el interior de Finnmark, no es la carne de ballena, naturalmente, sino la de reno la marcada como «típica». Sin embargo, la recogida de la fresa ártica durante el verano es una de las actividades más característicamente clasificada como «sami» en el conjunto de las actividades de explotación del medio natural de la tundra que allí se conoce como *meahccástit*, ir al *meahcci*, el campo, para cazar, pescar, etcétera. También escribí:

> La casa está decorada sin aparato «sami». Aunque no faltan las fotos de los miembros de la familia ataviados con el *gákti*. En la percha de la entrada, cuelgan los *gávttit* de Johan.[5]

Johan es el cabeza de familia, uno de los pocos habitantes de Guovdageaidnu que utiliza siempre el *gákti*, la casaca local, cuando sale a la calle. Además de ser docente en el Instituto de Enseñanza Media, Johan es un reconocido cantante de *luođit*, el canto tradicional.

Hoy no sé qué quise decir con eso de que «la casa está decorada sin aparato "sami"», pero lo que sí es claro es que esperaba encontrar más «samicidad», o, para decirlo sin rodeos, más autenticidad étnica, en algún conjunto de objetivaciones externas. Como se ve, de una

5. La atención selectiva hacia estos elementos explícitos de la samicidad en el ámbito doméstico se expresa también en el citado trabajo de la antropóloga Lina Gaski (2000, pp. 1 y ss.). ¿Un rasgo de la formación antropológica de nuestra sensibilidad?

forma algo más moderada, yo continuaba instalado años después en el prejuicio del exotismo. Sin embargo, la familia de Johan y Karen es todo lo «sami» que puede ser una familia de Guovdageaidnu. En esa casa se habla sami, aunque ocasionalmente Karen, que aprendió sami como segunda lengua, conmuta con absoluta fluidez al noruego para dirigirse a los hijos. Johan, descendiente de una conocida familia de pastores de renos, vive hoy en día de su trabajo en la escuela estatal de enseñanza media, enseñando a los chavales, entre otras cosas, «un poco de noruego» y «un poco de sami». Nadie dudaría en Guovdageaidnu de que no se puede ser «más sami», valga la expresión, que los miembros de la familia de Karen y Johan. Pero ahí me encontraba yo preguntándome qué era y qué no era «sami» en esa situación.

Como una especie de metálogo de la dicotomía implícita en mi pregunta (cf. Bateson, 1976), que nunca llegué a formularles por inadecuada, Johan habló conmigo de los estilos de enseñanza de los «pedagogos noruegos», que, en su opinión, nunca han entendido el estilo conciliador de «los samis». Para explicármelo, Johan me relató cómo se toman las decisiones sobre la trayectoria de las manadas de renos en la tundra: «Tú no puedes saber hacia dónde vas de antemano. Según el tiempo que haga vas hacia donde crees que es mejor desplazarse; y luego, si es necesario, explicas a los otros lo que has hecho. Siempre hay un punto de acuerdo, pero tú haces y decides lo que te parece que es mejor en ese momento». Alcanzar un punto de acuerdo puede ser necesario si tu manada ha invadido la trayectoria tradicional de otro grupo familiar de pastores; pero esa geografía de la trashumancia, que en las familias de pastores se organiza en rutas tradicionales (*johtolagat*) y en emplazamientos sociales (*orohagat*), no es una geografía fijada de una vez por todas, y por ello el sistema de prácticas de trashumancia entra frecuentemente en conflicto con la rígida planificación territorial en *distritos*, propiciada por la moderna burocracia administrativa de la actividad (Landbruksdepartementet, 1978). Los distritos establecen fronteras territoriales que la práctica del pastoreo sólo puede considerar orientativas. Del mismo modo, según Johan (él mismo un ciudadano noruego trabajador de la escuela pública) los «pedagogos noruegos» están haciendo que nuestros chavales aprendan a pensar, cada vez más, en términos de «blanco o negro».

Que, en la práctica, las cosas pueden ser blancas y negras es algo que yo había puesto por escrito algunos años antes con mi colega Francisco Cruces (Díaz de Rada y Cruces, 1994). Pero ahí estaba yo preguntándome contra mi propia racionalidad por los elementos «samis» y «no samis» de lo que estaba comiendo, escuchando y sintiendo.

Mi visita a la casa de Karen y Johan dio para mucho. En mi diario tengo trece páginas de anotaciones. Allí hablamos de educación y también mantuvimos una fructífera charla, con una de las hijas de la familia, sobre los emblemas del vestuario tradicional y sobre los límites de la conversión de esos emblemas en productos para la venta turística. Karen y Johan me abrieron las puertas de su casa hospitalariamente, y me ofrecieron, en mi condición de extraño, una muestra de algunos de los temas que pueden constituir, ocasionalmente, debates públicos en la vida ordinaria de Guovdageaidnu y otras poblaciones de la región. Creo que fue al poner en orden en el diario los contenidos de esa escena doméstica cuando abandoné decisivamente el prejuicio del exotismo para pasar a valorar la enorme riqueza de materiales sobre etnicidad que Karen y Johan me habían servido junto con su deliciosa cena. Por eso escribí en el diario: «esto es mejor que el exotismo. Aquí se ven las complejidades … de la identidad en toda su extensión».

Así tomé conciencia de las trampas de esta primera frontera, diríamos inmediata del trabajo de campo en un lugar distante. Tomé conciencia de que la alteridad radical no es sino una ficción improductiva, y descubrí que el valor de las personas de nuestro campo no radica en ser «otros», sino sencillamente en que son seres humanos. Aun así, éste sólo fue el primer paso en el camino de los prejuicios del ordenado pensamiento estructural. Es verdad que allí aprendí a ver que Karen y Johan no eran ya, para mí, «samis», sino seres humanos debatiéndose, como yo mismo, de vez en cuando, entre las múltiples escalas de sus identificaciones sociales y, eventualmente, *étnicas*. Pero, como veremos a continuación, mi búsqueda de alguna clase de grupo estructurado no cesó, sino que continuó durante largo tiempo.

Arenas movedizas

A mi vuelta de la primera estancia de campo en Guovdageaidnu, ya en Madrid, tuve el siguiente sueño:

> Era un lugar pantanoso, donde trabajaban unos científicos con bata blanca. Una especie de estación de investigación, aislada. Por alguna razón, yo había dejado una caja de libros … en una caseta próxima, en medio del campo, que venía a ser un lugar más de la estación. Había llovido mucho y seguía lloviendo. El camino a la caseta estaba intransitable. Intentaba echar el pie porque me urgía coger la caja de libros, pero me hundía en el barro. Tanto me hundía que pensaba: «con el peso de la caja sobre mi cabeza —pues no puedo arrastrarla— voy a hundirme en esta ciénaga y me voy a ahogar».

Esa sensación casi cinética de estar sobrellevando un peso en un terreno pantanoso reproducía bastante bien uno de mis estados íntimos frecuentes en Guovdageaidnu, y también la situación real de mis piernas, agotadas de caminar sobre la nieve y el hielo. Pero lo interesante de este sueño es que traduce bien mi obsesión fundamental durante esa primera parte de la investigación: el contraste entre el aséptico investigador con bata blanca, en su laboratorio aislado, y la realidad de un conocimiento que, conforme se acumula, te hunde más y más en las arenas movedizas de la vida social concreta. No es extraño por tanto que inmediatamente después de este sueño haya anotado esta reflexión sobre el concepto de frontera, una crítica al lenguaje de los etnónimos, que, como recurso clasificatorio de los pueblos, constituye una de las piedras de asiento de nuestra disciplina:

> «Sami», «inuit», «nandi», la etnografía revela el carácter metafórico de estas etiquetas, inevitablemente generalizadoras, como una versión más de los ídolos baconianos. Como tales, constituyen un excelente ejemplo de los límites del lenguaje verbal para la expresividad teórica; los límites que el lenguaje verbal encuentra al tener que dar cuenta de la inefabilidad de los procesos sustantivos de la identidad cultural. … Mi impresión, en este momento, es que este problema plantea un círculo vicioso de impenetrabilidad: la tensión entre el pensamiento categorial y lo inefable, que constituye la dinámica de la poética social (cf. Fernandez y Herzfeld, 1998) …

> Por muy dinámico que sea, el campo de las identificaciones culturales y sus atribuciones recíprocas no parece funcionar como un mero establecimiento de frontera jugado a la par por sujetos situados a uno y otro lado (es decir, que no se parece, por ejemplo, a lo que sucede en un campo de tenis; o, mejor aún, a la dinámica del «fuera de juego» en un campo de fútbol).

Los materiales de campo me estaban alertando ya de que, en realidad, la relación interétnica no divide dos zonas homogéneas, demarcables e identificables con dos sujetos sociales alternos; al menos no en mi campo, y desde luego no en todas las escalas de la acción. Más que fundarse en la idea de distancia y, eventualmente, de exclusión, entre «lo sami» y «lo noruego», mis datos apuntaban hacia la idea de una comunicación constante en diversas escalas de práctica. Tanto mis reflexiones como mis sueños, movidos por la experiencia, me estaban advirtiendo de que, desde la acción cotidiana de un mundo inmediatamente vivido hasta la acción política y mediática de un mundo racionalizado de representantes, los agentes sociales ponen en juego diferentes escalas de sujeto: sujetos que, en el primero de esos extremos, juegan a la síntesis compleja de identificaciones en curso y, en el segundo, juegan a la dicotomización de identidades ontológicas. Analíticamente, carecía ya de sentido seguir utilizando los etnónimos.

En el mismo sentido, había experimentado algunas revelaciones idiomáticas hermosas, como la que se contiene en la palabra de la lengua sami *oktavuohta*, la más frecuentemente utilizada para decir «relación», que deriva de la palabra *okta*, uno, unidad; una concluyente imagen de la perspectiva que fui construyendo paso a paso durante mi trabajo de campo, y que encontraba también asiento en mi anterior conocimiento del trabajo de Louis Dumont: la relación entre sujetos sociales no es, necesariamente, una alternancia de opuestos (cf. Dumont, 1987).[6] También me había familiarizado con algunas concepciones de la territorialidad que no se forman sobre las nociones de frontera y fijación, como la semántica de las palabras *báiki*, lugar; o *ruoktu*, hogar. En el ámbito de la actividad del reno, *ruoktu* expresa un

6. Guido Sprenger (2004) ofrece los elementos para una crítica del holismo en Louis Dumont, con su excesiva idealización de la integración del sistema social «premoderno». Véase también Díaz de Rada, 2003, pp. 247 y ss.

sitio móvil, un concepto muy cercano al «local» del que habla Geertz, basándose en Heinz Kohut, para referirse al ámbito de la experiencia próxima (Geertz, 1983, p. 57). Así se expresa en los versos del poeta Nils Aslak Valkeapää

Mu ruoktu lea mu váimmus	*Mi hogar está en mi corazón*
Ja dát johtá mu mielde	*y migra conmigo*

(Valkeapää, 1989)

Y, no menos importante, en mi búsqueda de las claves más notorias de la etnopolítica en Sápmi, me había sorprendido ante la forma habitual de representar el territorio: un mapa sin fronteras poblado de nombres de lugares, que se extiende entre Rusia, Finlandia, Suecia y Noruega, como en el diseño que creara Hans Ragnar Mathisen en 1975 (*Sábmi*); o una región sin límites precisos: representaciones que quieren reflejar una zona de habitación, como en los mapas que se ofrecen en los libros de historia que hoy se usan en la escuela (figuras 3 y 4) y que conviven con representaciones que, como el mapa de los distritos electorales al Parlamento Sami de Noruega, muestran una división administrativa trazada a tiralíneas (figura 5). Múltiples territorios, algunos de ellos difusos, para un etnógrafo confuso, impotente ya en su laboratorio de estructuras (cf. Díaz de Rada, 2004). Con la distancia que da el tiempo, es fácil entender que esa creciente confusión encarnaba la tensión esencial de todo intento científico, que nos hace propensos a considerar definitivas antes de tiempo las «clausuras operacionales» que nos permiten ordenar provisionalmente la realidad. Hal Levine ha relacionado estas clausuras con la más emblemática de las trampas clasificatorias, la reificación de un sujeto social, que conlleva «un acento doble: una magnificación de las diferencias entre los grupos y un énfasis en la homogeneidad dentro de cada grupo» (Levine, 1999, p. 169; cf. Díaz de Rada y Cruces, 1994).

Un conjunto de experiencias de campo iluminará, en lo que resta de este ensayo, los hilos teóricos de esa reificación fundamental, que habrán de ser deshilvanados y desechados por inútiles en mi futura etnografía; esos hilos se tejen en torno a los siguientes ocho supuestos, para los que ofrezco otros tantos remedios:

FIGURA 3. «Sápmi en la actualidad». Este mapa con este título abre el segundo volumen del libro de historia sami de Aage Solbakk (1997, p. 9). Las líneas divisorias de los estados se señalan tenuemente.

a) *exclusión social*,
b) *oposición categorial*,
c) *conflicto político*,
d) *existencia de grupos homogéneos en algún criterio*,
e) *unidad nominal de los grupos*,
f) *objetivación de los interpretantes de relación*,
g) *isotopía* (identidad de las propiedades de los sujetos agrupados o razonamiento en paquetes),
h) *ethnos*.

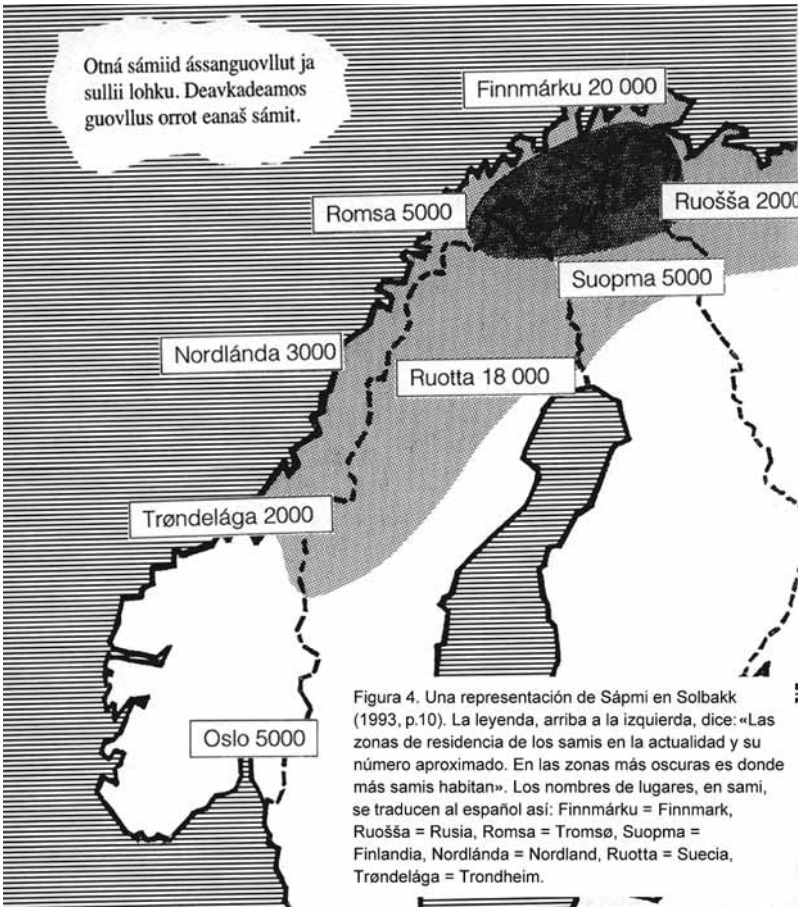
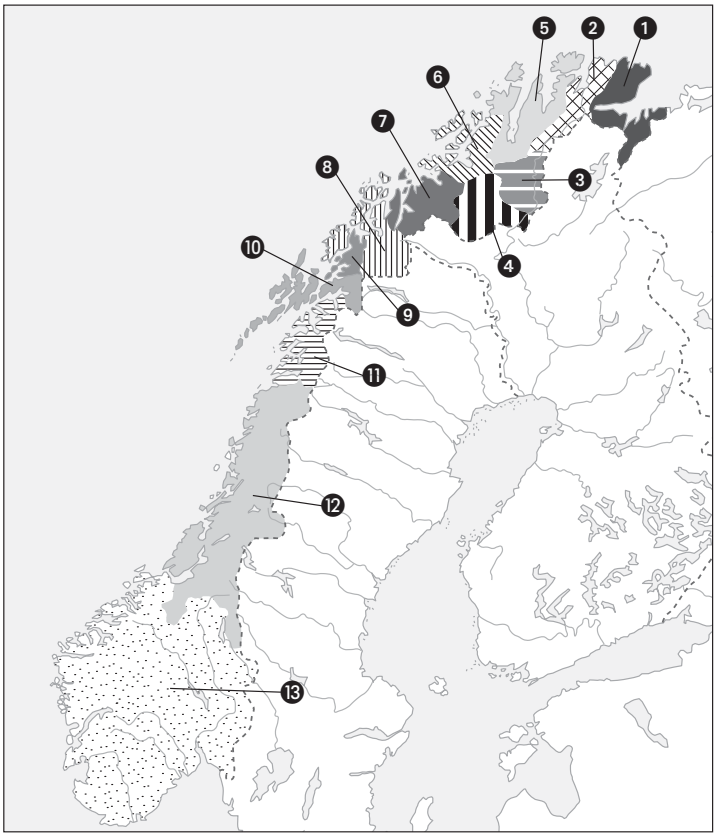


FIGURA 4. Una representación de Sápmi en Solbakk (1993, p. 10).

a) Exclusión social

Antes de Navidad es común que en Noruega se celebren las llamadas *julebord*, reuniones de compañeros de trabajo y otros tipos de asociaciones no domésticas en las que la gente come, bebe, canta, y eventualmente baila. El 15 de diciembre de 2001 fui generosamente invitado a participar en la celebración que organizaba la Escuela Sami de Estudios Superiores de Guovdageaidnu (Sámi Állaskuvla). La cele-



1. Várjjat (municipios de Várjjat-Sur, Unjárga, Čáhcesullo, Várjjat y Báhcavuotna)
2. Deatnu (municipios de Deatnu, Bearalvágahkii y Gáŋgaviigga)
3. Kárášjohka (municipio de Kárášjohka)
4. Guovdageaidnu (muncipio de Guovdageaidnu)
5. Porsáŋgu (municipios de Porsáŋgu, Davvesiida, Nordkapp y Muosáid)
6. Áltá/Fálesnuorri (municipios de Fálesnuorri, Hámmerfest, Áltá, Ákŋoluokta y Láhppi)
7. Romsa Norte (municipios de Návuotna, Ráissa, Skiervá, Gáivuotna, Omasvuotna e Ivgu)
8. Romsa Centro (municipios de Gálsa, Romsa, Báhccavuotna, Málatvuobmi, Beardu, Leaŋgáviigga, Birgi, Doasku y Ránáidsullo)
9. Romsa Sur (municipios de Ráisavuotna, Divrrát, Siellat, Loabát, Rivttát, Skánit, Ivvárstáŋit, Harstad, Bjarkøy y Giehtavuotna)
10. Nordland Norte (municipios de Ánddasullo, Ikšnášši, Bievát, Suorta, Válafierda, Voagat, Vestvågøy, Flakstad, Moskenes, Værøy, Røst, Lodegat, Dielddanuorri, Evenášši y Narvik)
11. Nordland Centro (municipios de Bálát, Divtasvuotna, Hábmer, Stájgo, Foalda Oeste, Bådådjo, Fuosko, Sálát, Bájddára Oeste, Bájddár y Meløy)
12. Distritos samis del sur (municipios de la región de Nordland desde el sur de Ruovat y Raavta, regiones deTrøndelag Norte y Trøndelag sur, y municipio de Engerdal en la región de Hedmark)
13. Sur de Noruega (regiones de Møre y Romsdal, Sogn y Fjordane, Hordaland, Rogaland, Agder occidental, Agder oriental, Telemark, Buskerud, Vestfold, Akerhus, Østfold, Oppland, Hedmark [salvo el muncipio de Engerdal] y Oslo)

Figura 5. División administrativa de los distritos electorales para el Parlamento Sami de Noruega hasta 2009. Adaptado de la página del Parlamento Sami de Noruega (http://www.samediggi.no/artikkel.asp?MId1=1&AId=259&back=1).

bración, denominada en sami *juovlabeavdi* en traducción término a término de la palabra noruega, tuvo lugar «en el lado de Finlandia» (*Suomabealde*) en un pequeño hotel reservado para la ocasión. La mayor parte de los asistentes llevaban en este caso sus *gávttit*, lo que ofrecía un paisaje social colorido, como el que probablemente sorprendió a la periodista que cubrió la boda en Rena. La Sámi Állaskuvla es una de las instituciones educativas que ha contribuido decisivamente a la transformación de Guovdageaidnu en un lugar de encuentro cosmopolita de docentes de muy diversa procedencia geográfica (cf. Díaz de Rada, 2004), y, como los *gávttit* presentan diferentes diseños según la procedencia local de las personas, tuve la oportunidad de disfrutar en aquella velada de una auténtica explosión de diversidad. Sin embargo, como observé diez minutos después de llegar al restaurante, era una diversidad de *gávttit*: «aquí todos son samis» menos yo, concluí. «Aquí no ha venido ningún *dáčča*», que es como se denomina en sami a un «noruego» que no es «sami». Y pensé maliciosamente: «Obviamente, los profesores de noruego de la escuela que *no son* samis, no han venido». Por si acaso, me di una vuelta por la sala y la recorrí con la mirada para ver si esa observación del vestuario validaba mi idea de fondo: aunque la Sámi Állaskuvla, una institución estatal noruega integra a los *dáčča*t en su estructura laboral, no los integra en sus actividades extralaborales. Por supuesto, yo sabía a quién echaba en falta en concreto y, puesto que era *dáčča*, debía ir vestido con ropas ordinarias, digamos, como las que yo llevaba. En esta creencia transcurrió la cena cuando, horas después, vi que aquella persona a la que había echado en falta charlaba amigablemente, *en noruego*, en un corro de «samis». Sin duda, no la había visto porque no esperaba verla, pero en una suerte de doble prejuicio, había un motivo aún más firme: esa persona iba ataviada, a su vez, con su *bunad*, que es el traje local que se utiliza en muchas regiones de Noruega cuando se trata de acontecimientos especiales o ceremoniales (como la boda descrita al inicio de este ensayo). Evidentemente, no se trataba de un caso de exclusión étnica, sino de algo mucho más sencillo: cada cual iba vestido como le daba la gana; y, a pesar de que la *sámevuohta*, que es como allí llaman a la samicidad, puede expresarse con intención étnica a través del vestuario, ni ésa es siempre la intención, ni esa intención implica siempre (de hecho, casi nunca lo implica) que se signifique por medio del vestuario una exclusión de identificaciones.

Años después pude ver, por ejemplo, a ese mismo profesor de noruego ataviado con una prenda de *gákti* en la celebración del Día del Pueblo Sami (*Sámiálbmotbeaivi*).[7] A juzgar por el placer que exudaba en la fiesta de Navidad ese microcosmos de «samis» hablando en noruego con un *dáčča*, yo me había inventado una frontera excluyente.

> REMEDIO. Para intentar comprender un campo de relaciones étnicas, hay que orientar la mirada hacia las relaciones sociales que positivamente los agentes elaboran en el campo, descentrándonos así del supuesto de que el comportamiento relacional de esos agentes se conducirá, sistemáticamente, desde la premisa negativa de la exclusión del otro. La vida social concreta se expresa, más bien, en gradientes sutiles de integración que se procesan, simultáneamente, en diversos canales o escalas de práctica (cf. Tambiah, 1990): ese hombre vestido con su *bunad* era fácilmente identificable como *dáčča*, es decir, como «no-sami» tanto por su vestimenta, como por su lengua. En la escala práctica del *habla* (mediada por la lengua como artefacto clasificatorio), hubiera sido por tanto perfectamente posible y pertinente, en ese contexto, entender la situación con el filtro *sámi* versus *dáčča*; pero ese contraste, en la escala de práctica de las formas enactivas (formas activas de la interacción), lejos de propiciar un proceso excluyente habilitaba un acto fluido de comunicación entre agentes diferenciales (cf. Díaz de Rada, 2007).

b) Oposición categorial

Dos años después, en diciembre de 2003, y ya en mi tercera estancia de campo, un amigo mío se ofreció a llevarme en coche a Alta, donde yo debía tomar el avión que me traería a Madrid a pasar unos días de

7. El uso discrecional del *gákti* en Guovdageaidnu forma una amplia sección de mi diario de campo. Un ejemplo más: el 13 de febrero de 2004 se celebró la Primera Conferencia de los Jóvenes del Reno. Estaban invitados a participar en ella el señor Aslak J. Eira, líder de la Asociación Nacional Noruega de Pastores Trashumantes de Renos, y la señora Ellen Inga O. Hætta, jefa de la Oficina Estatal del Reno. Él, según el programa, ofrecería «el punto de vista de la actividad del reno», ella «el punto de vista del Estado acerca de la actividad». Ambos son de Guovdageaidnu y pertenecen a familias con una amplia carrera en el sector. Ambos hablaron solamente sami durante todo el evento. Él, que representaba a la actividad concebida como más específicamente «sami», iba vestido con camisa y pantalón habituales; ella, que representaba al Estado noruego, iba ataviada con un completo y colorido *gákti* de Guovdageaidnu. Ejemplos de este tipo podrían multiplicarse.

vacaciones. Yo estaba por entonces terminando un texto en el que por primera vez utilizaría materiales de esta investigación. En uno de sus párrafos menciono algunas de las distinciones terminológicas tradicionales que expresan la diversidad interna que se recoge bajo el etnónimo general «sami». El párrafo dice así:

> Difícilmente podría ofrecerse un discurso analítico unitario acerca de «los samis». A las antiguas distinciones, que puedo resumir muy groseramente en las oposiciones «samis de la costa» (*mearragáttis*) y del interior *(siseatnamis*), «samis trashumantes pastores de renos» (*boazosápmelaččat / bádjesápmelaččat / johttisápmelaččat*) y «samis asentados en torno a modalidades agroganaderas estancas, la caza y la pesca» (*dálonat*) …; hay que añadir hoy, y desde hace décadas, un conjunto considerable de nuevas categorías de identificación…» (Díaz de Rada, 2004, p. 95).

Como tenía una invitación para discutir este texto en un seminario de la Állaskuvla, yo quería asegurarme de la veracidad de estas oposiciones antes de ponerlas definitivamente por escrito. No es que dudase de su validez en una determinada escala: por ejemplo, estaba acostumbrado a ver, en el ayuntamiento de Guovdageaidnu, la escenificación de los intereses contrapuestos entre los representantes políticos de los *dálonat* y los representantes de los *johttisápmelaččat*, organizados en listas políticas formales que se someten al escrutinio electoral. Y, en el Parlamento Sami, estaba habituado a oír hablar de los «sámis del interior de Finnmark» (*Sámit sisfinnmárkkus*) y los «samis de la costa» (*Sámit mearragattis*), y de las políticas de protección diferencial de los derechos de unos y de otros. Pero, advertido ya por experiencia de que el campo político es, precisamente, una arena de opuestos (Cruces y Díaz de Rada, 1996a), quería cerciorarme de la palabra que debía utlilizar en ese texto para reflejar cómo se entiende la relación entre estas categorías en la vida ordinaria, o sea, fuera del campo especializado de la institución política. Como se ve, en el texto ha quedado la palabra «distinción», con el añadido de que se trata de una «oposición grosera».

Antes de dejarlo así, pregunté explícitamente a mi amigo en aquel viaje si existe en sami algún antónimo para la palabra *mearrasápmelaš* («sami que habita en la costa») y le sugerí: «tal vez su *contrario* (*vuos-*

tálas) puede ser *bádjesápmelaš* (sami pastor de renos que habita en las tierras de interior, en la tundra)». Como sólo esperaba una constatación, me sorprendió comprobar que mi amigo no comprendía mi pregunta. Yo siempre hablaba en sami con él. Mi amigo es lingüista y por entonces enseñaba sami en la Állaskuvla. Así que el motivo del malentendido no podía radicar en la pregunta misma. Tuve que formularla de diferentes maneras hasta cuatro veces, aunque yo siempre incluía en la pregunta la dichosa palabra «oposición» (*vuostálasvuohta*), como si fuera imposible pensar una diferencia categorial entre grupos humanos en otros términos.[8] Finalmente, mi amigo me indicó con contundencia que ambas palabras no son «opuestas», y para que me quedase claro de una vez por todas me lo dijo en inglés: «*They are not opposite* —y continuó—: *eaba sáhte leat dasgo lea ollu verddevuohta; leat leamašan eiseválddit ja hegemoni mat leat ráhkkadan opposišuvnna*», o sea: «no pueden serlo debido a que ha habido mucha *verddevuohta*; han sido los gobiernos y la hegemonía quienes han construido la oposición». *Verddevuohta* designa en sami la tradicional relación de reciprocidad y asistencia mutua, a veces fundada en vínculos de parentesco, que los grupos asentados en la costa y también los grupos sedentarios del interior mantenían con los pastores trashumantes de renos. Esas categorías, en su referencia a grupos sociales concretos, establecían en el sentido común de mi interlocutor indicaciones de una diferencia social procesada a través del tejido de la participación común en una institución recíproca, pero de ninguna manera podían ser reducidas a la lógica de oposiciones categoriales que practicaban «los gobiernos y la hegemonía».

> Remedio. Poco podemos aportar a la comprensión de un campo de relaciones étnicas si lo contemplamos de una vez por todas a la luz de los esquemas categoriales de la burocracia política. Esta burocracia se expresa, paradigmáticamente, en el lenguaje de opuestos categoriales ló-

8. *Vuostálasvuohta* expresa en sámi «contraste», aproximadamente en el sentido que da a esta palabra nuestra tradición estructuralista. Es interesante por sí mismo que esta idea de contraste lógico sea denominada indistintamente a menudo en nuestra tradición con la palabra, más taxativamente excluyente, «oposición». Como veremos en este ejemplo, la idea de contraste puede convivir en sami sin problemas con la identificación parcial de los elementos que contrastan entre sí. Baumann y Gingrich han tematizado detalladamente sutilezas de este tipo en el campo específico de las relaciones étnicas (Baumann y Gingrich, 2004).

gicamente excluyentes (por ejemplo, siglas de partidos políticos) de los que la propia burocracia política esperaría una correspondencia con prácticas sociales de exclusión [supuesto *a)*]. La *participación en el otro*, que es característica de las relaciones de reciprocidad (cf. Mauss, 1979) es completamente anómala en tal procedimiento categorial.[9] En la escala de las prácticas de la política formal, los agentes producen oposición categorial; pero en la escala de las prácticas de la vida ordinaria es muy posible que, étnicamente diferentes, los agentes sean también copartícipes de procesos reales de identificación común.

c) Conflicto político

Recuerdo con sonrojo mi primera entrevista con el actual alcalde de Guovdageaidnu, que en 2002 era señalado sobre todo como un joven político muy activo, representante en el ayuntamiento del *Sámiálbmot Bellodat* (Partido del Pueblo Sami). Había ido a hablar con él sobre la organización del ayuntamiento, de la que yo poco sabía en concreto. Él era y sigue siendo militante del principal partido que en Noruega se identifica con la defensa de los derechos del «pueblo sami». ¿Cómo podría haber evitado un etnógrafo «español», ante ese rótulo que identificaba a su partido, el prejuicio de que estaba ante un «nacionalista»? Yo ya sabía cuando fui a verle que los líderes de la etnopolítica en Sápmi no buscan de hecho, salvo contadas excepciones, la creación de un Estado independiente ni la confrontación conflictiva con el Estado noruego.[10] Este rasgo crucial de esa etnopolítica, que considero un elemento de contraste con los nacionalismos en Europa, me había conducido precisamente allí y no, por ejemplo, a Irlanda del Norte, Córcega o Cataluña. Pero la visión de un nacionalismo asentado sobre el conflicto excluyente entre proyectos de Estado tira mucho, y con ella, el estereotipo de violencia política que identifica a toda forma de etno-

9. Y de ahí la tensión constante que en nuestros sistemas políticos existe entre los conceptos de *participación* y *delegación*; que se sustenta en otra de mayor calado, entre *confianza* y *cooperación* (Velasco *et al*., 2006).

10. En el futuro tendré ocasión de mostrar con detalle hasta qué punto la noción habitual de «nacionalismo» como etnopolítica orientada hacia el horizonte de constitución de un Estado-nación es equívoca, cuando no directamente errónea, en el caso que me ocupa. Un examen de las sutilezas del concepto nuclear de *autodeterminación* en este contexto puede encontrarse en Oskal (2002).

política.[11] Este estereotipo es enormemente influyente en nuestro imaginario teórico. Por eso, y a pesar de que fui a verle como representante *municipal* y no como líder *nacionalista*, di por supuesto en su presencia que el comité del ayuntamiento para la «igualdad» (*dásseárvu*) tendría la función de dirimir conflictos entre «los *dáčča*t» y «los sámit». Klemet me miró con perplejidad, y tras una especiosa justificación connotada por el cansancio que le producía tener que explicar una y otra vez ante los extraños que allí no se trata de nacionalismo, en el sentido que habitualmente entendemos esta palabra, me corrigió: el comité municipal para la igualdad «no tiene nada que ver con eso; se ocupa de controlar que no haya discriminaciones de género o de cualquier otra clase, sobre todo en el acceso a los puestos de las instituciones públicas de Guovdageaidnu».

Es posible sostener que el ámbito de la etnicidad como organización sociocultural de la diversidad es inseparable del concepto más preciso de *organización etnopolítica*. Es decir que la diversidad cultural toma la forma de reflexividad étnica sólo en la medida en que adquiere alguna modalidad de acción políticamente organizada con arreglo a intereses[12] o, al menos, alguna forma de conciencia discursiva de la diferencia entre sujetos políticos (Dietz, 2003, p. 104). Y si la etnicidad es etnopolítica, debe serlo en alguna arena de conflicto, en el más amplio sentido de la palabra (Gluckman, 1978). Pero ahí radica precisamente la cuestión: mi error ante Klemet consistió en asumir que la única modalidad de conflicto plausible debía ser el conflicto expresado en acciones excluyentes entre grupos nacionales enfrentados. Una breve exploración de algunas sutilezas ayudará a comprender hasta qué punto el reconocimiento de este prejuicio insostenible abrió mis posibilidades de análisis de una realidad mucho más compleja.

Hay contextos de etnicidad que exhiben cotidianamente una abierta fractura social que cobra cuerpo en las prácticas de la interacción; contextos como el estudiado por Saugestad en Irlanda del Norte,

11. Puedo recordar aquí la portada que ilustra la edición española de uno de los libros fundamentales de nuestra historia intelectual sobre la cuestión, *Comunidades imaginadas* (Anderson, 1997), en la que un niño tocado con gorra militar sujeta una ametralladora en el interior de una bandera.

12. Aquí la referencia clásica es Cohen (1974) (véase también Thuen 1985).

donde, efectivamente, los sujetos pertenecientes a grupos étnicamente definidos parecen haber cancelado en la práctica toda forma de interacción social (Saugestad 1982a, 1982b).[13] Ésta no es, de ninguna manera, la situación empírica actual en Sápmi (cf. Saugestad, 1995).

Trabajar con la noción de conflicto exige allí un análisis más matizado y complejo. De un modo general, y dejando provisionalmente de lado las retóricas públicas de confrontación entre el Parlamento Sami y los agentes del Estado noruego,[14] la expresión del conflicto, cuando aflora, cobra la forma de una *aflicción por la identificación.* Durante décadas, particularmente en los dos primeros tercios del siglo xx y en las zonas costeras, ser identificado como «sami» fue una experiencia dolorosa. Uno de los informantes de Lina Gaski relata cómo se burlaban de él en la escuela por este motivo (Gaski, 2000, p. 69). Sin duda, era la experiencia de un estigma social (Eidheim, 1976). Y también, en las zonas del interior de Finnmark, algunas personas que hoy tienen una edad de cincuenta a sesenta años me han relatado que en su infancia el uso de la lengua sami estaba prohibido en casa porque los padres no querían que sus hijos cargasen en el futuro con el estigma de la pertenencia a la minoría colonizada. Esta experiencia de aflicción fue formulada con gran elocuencia por Trond Thuen en un ensayo de 1985 en conexión con el concepto de «aculturación»,

> cuando las personas tratan de afrontar un ambiente cambiante de restricciones y oportunidades, y al mismo tiempo tienen que resolver, de un modo u otro, *los problemas existenciales de la identificación social* (Thuen, 1985, p. 42, la cursiva es mía).

13. También hay situaciones propicias para la explosión de conflicto abierto, cuando la diferencia étnica de grupos tenidos por homogéneos se basa en la previa estructuración de las diferencias de acceso a los recursos económicos (Barth, 1976; Levine, 1999). La estructura actual de la redistribución en el Estado noruego impide considerar este caso: la renta media es, de hecho, menor en las zonas rurales que en la urbanas; también es menor en las zonas periféricas del lejano Ártico que en las zonas centrales del sur. Pero en la actualidad no hay indicadores estables de que estos diferenciales puedan considerarse asentados en el diferencial étnico entre «samis» y «noruegos».
14. Es importante destacar aquí que el Parlamento Sami fue instituido en 1987 como un órgano político del Estado noruego (un brevísimo desarrollo de este proceso puede encontrarse en español en Díaz de Rada, 2005, p. 44, nota 16).

En el presente, esta aflicción tiene la forma de una ambivalencia subjetiva hacia la expresión «ser sami» (Gaski, 2000, p. 16). Y, especialmente en las zonas costeras, aunque no únicamente, tal ambivalencia tiene una acusada dimensión pública en relación con el poder de definición del ethnos de pertenencia. En palabras de Lina Gaski: «¿Qué es la auténtica cultura sami y quién la representa?» (Gaski, 2000, p. 4).[15] La posición subjetiva de esos «samis norueguizados» («*fornorskede samer*», Gaski, 2000, p. 66) se caracteriza, en primer lugar, por el sentimiento de una pérdida; en segundo lugar, por la práctica de una comparación, implícita o explícita, con modelos estándar de samicidad (sobre todo, los que aportan los habitantes de las zonas del interior, y, entre ellos, muy especialmente, los que se dedican al reno); en tercer lugar, por la consecuente formulación de un conflicto de autenticidad. Todo ello conduce a la producción de un discurso complejo en el que por una parte se afirma la deuda biográfica de la persona con «el mundo sami» (*Den samiske verden*, *Sámi máilbmi*) y por otra parte se relativiza el valor simbólico de los emblemas explícitos, entre ellos el uso de la lengua sami. En no pocas ocasiones, la presión hacia el uso de estos emblemas es vivida como una coerción procedente de las élites etnopolíticas y escolares. Estas personas evocan, en la entrevista etnográfica, los duros años de la norueguización: la asistencia compulsiva a una escuela noruega en la que no entendían ni palabra. Expropiados primero por el Estado noruego de sus recursos de identificación cotidiana, y obligados años después por las florecientes élites etnopolíticas a recuperar esos recursos ya extrañados, estas personas sienten su piel como una arena de tensiones dicotomizadoras, que son constantemente objetivadas en los discursos públicos de la etnopolítica formalizada, burocratizada:

15. Gerd Baumann se ha referido a este mismo problema en otros contextos: los agentes de la vida práctica se ven atrapados en sus identificaciones étnicas y religiosas entre dos frentes especulares de dominación simbólica: el de los Estados nacionales y el de los líderes que actúan como *representantes* políticos o religiosos de las minorías (Baumann, 2001, p. 95). En el contexto del nacionalismo hindú, Christian Karner lo ha expresado así: «Las experiencias vividas de los actores sociales y las identidades a menudo ambiguas desafían y complican las reificaciones que cualquiera de esos discursos [representativos] busca imponer sobre la articulación de una identidad particular» (Karner, 2004, p. 169).

> Esta dicotomización o contraste de lo noruego y lo sami conforma entre tanto dilemas para la persona, puesto que hoy en día hay muchos samis urbanos [referido a sus informantes] que sienten la pertenencia tanto a la sociedad noruega como a la sociedad sami … A quien no elige entre ambas, a menudo se le confiere una especie de «falsa conciencia» y se le acusa de no ser suficientemente consciente de su herencia cultural (Gaski, 2000, p. 96).

Pero, contra mi burdo estereotipo inicial acerca del conflicto, lo que esta aflicción muestra es precisamente un enredo de las identificaciones que se procesan en la escala de la vida concreta, práctica, local.[16] Y, cuanto más enrevesado es el contexto social de estas prácticas, más dicotómico parece ser el discurso burocrático que pretende representarlas. Es precisamente en esas zonas costeras, donde la fusión y confusión entre «noruego» y «sami» ha sido mayor, y donde el dolor de «ser sami» en un contexto de colonización asimiladora ha sido más flagrante, donde más explícitos tienden a hacerse los discursos burocráticos de frontera y donde la gente llega a sentir regularmente que tales discursos vienen desde arriba. Igualmente, allí donde la confrontación entre sujetos sociales ha sido alimentada por las propuestas de los agentes especializados de la etnopolítica, el conflicto —como explícito conflicto etnonacional— ha cobrado un relieve acusado.[17] Y es que la etnopolítica pública, si quiere ser eficaz, no puede andarse con dilemas ni enredos: la gestión estatal de los recursos públicos exige claridad en la definición de las prestaciones, los elementos culturales, los territorios y, finalmente, los sujetos sociales: exige un definición burocrática de la identidad étnica.

> Claramente, la etnopolítica sami va siendo más propensa a romper las fronteras, pero también muestra fases en las que el intercambio con el gobierno tiene el carácter de una negociación sobre prestaciones definidas. Cuando esas prestaciones tratan a su vez del control sobre los «elementos culturales», ello puede contribuir a una comprensión estrecha de la «cultura» como estática y exótica (Thuen, 1993, p. 252).

16. Esta idea del «enredo» es literal en el texto de Lina Gaski que vengo citando. Uno de los epígrafes se titula: *De mangslungne identiteter*, es decir, «Las identidades enrevesadas» (Gaski, 2000, p. 18).
17. Trond Thuen ofrece un magnífico ejemplo centrado en las comunidades de Kåfjord (Gáivuotna) y Tana (Deatnu) a propósito de la implantación de la enseñanza en sami en las escuelas (Thuen, 2003, Bjerkli y Thuen, 1999).

> Remedio. El examen analítico de un espacio etnopolítico exige un concepto complejo de conflicto. Primero, debe precisar las diversas formas que cobra ese conflicto en los diferentes contextos de prácticas. La hipótesis mínima es que la traducción burocrática de las pertenencias étnicas, la escala burocrática, tenderá *siempre* a percibir y definir sujetos compactos, claramente definidos, y por tanto demasiado groseros para el examen etnográfico de los agentes y sus prácticas, en la escala local (cf. Díaz de Rada, 2005). Segundo, debe dar cuenta de los procesos de intersubjetividad concreta en cada campo de prácticas, es decir, los procesos que llevan de la objetivación pública de los emblemas de una identidad a su apropiación subjetiva, en los usos de identificación, y viceversa. Tercero, debe trabajar consecuentemente con una imagen compleja del concepto de violencia, que abarque desde las más sutiles formaciones simbólicas (no pocas veces autoinfligidas) hasta las más abiertas formaciones institucionalizadas.

d) Grupos homogéneos en algún criterio

Ya he contado algo de la tradicional relación conocida como *verddevuohta*. Podría decirse que, históricamente, esta relación ha venido configurando un espacio interétnico de ordenación de la diversidad interna en Sápmi. Tradicionalmente, se dice, esta relación vertebraba la diferencia, la reciprocidad y la complementariedad entre dos formas de ser «sami»: los *johttisápmelaččat*, pastores trashumantes de renos, y los *dálonat* dedicados a una mezcla de actividades agropecuarias de tipo estanco, a la caza, a la pesca y a otras explotaciones de la tundra (Berg, 2003, p. 109 y ss.). Esta relación entre grupos de *sámit*, a veces rememorada con idealización romántica (Oskal, 1991) y a veces evocada para reflexionar sobre formas de racismo en el interior de la «sociedad sami» (Vest, 1991) ha sufrido un interesante proceso de cambio. Este cambio consiste fundamentalmente en dos procesos. Por un lado, la global modificación de la estructura de empleo en los últimos cuarenta años, con una reducción abrupta de las posiciones productivas tradicionalmente *dálon*. Por otro lado, la formalización, en la segunda mitad del siglo xx, de dos listas políticas que vertebran hoy en día la principal línea de opuestos del complejo sistema político local de Guovdageaidnu: la *Guovdageainnu Dáloniid Listu* (Lista de los Dálonat de Guovdageaidnu) y la *Johttisápmelaččaid Listu* (Lista de los Pastores

Trashumantes de Renos de Guovdageaidnu). El resultado, descrito muy someramente, es la existencia de una polarización empírica, en la escala de las políticas municipales, entre una lista que defiende los intereses de protección de los pastos del sector de población dedicada al reno, y otra lista, integrada en general por trabajadores de servicios, que defiende el derecho de todos a practicar un conjunto de actividades de explotación tradicional de la tundra que, formalmente, se encuentran restringidas por la protección legal de las tierras y las aguas frente al tráfico rodado (Miljøverndepartementet, 1996).

Pero, échale a un etnógrafo un par de grupos opuestos en una escala de prácticas (en este caso, la política formal municipal) y seguramente confiará en la constitución homogénea de grupos enfrentados *en todas las demás escalas de práctica*. Confiará en esa interpretación porque, sin duda, una tal confrontación de grupos homogéneos sería deseable para colmar su voluntad estructural.

Con tal prejuicio entrevisté a uno de los líderes de una activa asociación de reciente creación la Stuorajávri Searvi (Asociación del Gran Lago) y a un participante de la Kautokeino Jager og Fisker Forening (Asociación de Cazadores y Pescadores de Kautokeino). A ambos les formulé el mismo prejuicio, de nuevo en la forma de un supuesto de entrevista: «no debe de haber muchos *johttisápmelaččat* en vuestra asociación…» o bien, esperando ratificar mi prejuicio de homogeneidad estructural: «¿Hay *algún johttisámi* en la Stuorajávri Searvi?»

> —En nuestra asociación hay muchos —contestó Isak.
>
> —… de los renos?… ¿pastores de renos…? —insistí.
>
> —Sí. En nuestra asociación hay muchos pastores de renos…
>
> —¿Hay muchos? —volví a insistir, incrédulo.
>
> —Sí, hay aproximadamente… sí, aproximadamente, yo creo que hay en todo caso unos veinte o treinta que están trabajando en el reno [en la lista oficial de 2003 había 65 miembros inscritos en la asociación].
>
> —Ajá, tenía el prejuicio de que no habría muchos —confesé—, pero evidentemente eso estaba completamente…
>
> —Y el líder que tenemos… —me interrumpió Isak— Él también es un pastor de renos
>
> —El líder…
>
> —Sí… Es pastor de renos.

—Ajá…
—Sí —concluyó mi interlocutor.

La respuesta fue parecida en la Asociación de Cazadores y Pescadores. La realidad cotidiana no parecía recortarse en grupos homogéneos enfrentados, ni siquiera cuando se trataba de uno de los temas asociativos que más oposición suscitaba en la escala de la política municipal. Pero es que una cosa es la política formal y otra cosa muy distinta cazar, pescar, y proteger el Gran Lago. Eso también lo hacen, y de forma destacada, los *johttisápmelačča*t. Tal vez por ese motivo, en la retórica concreta de los políticos del ayuntamiento la palabra *Dálonat* se reserva para la denominación de la lista política, pero nadie la usa para referirse a los que utilizan la tundra fuera de la actividad del reno. Para hablar de ellos, se usan en los plenos municipales otras categorías de sujeto que no están marcadas étnicamente, como *geavaheaddjit* (usuarios) o *meahccásteaddjit* (los que van al campo —*meahcci*— a cazar, pescar, etcétera).

> Remedio. El estudioso de un campo de relaciones étnicas se ahorrará muchos devaneos si supone, *de entrada*, que cualquier campo concreto y local de prácticas entraña complejidad en cuanto a la composición empírica de sus constituyentes sociales. De manera que el juego de los etiquetados étnicos consiste en realidad en un allanamiento retórico de esa complejidad, por la vía de la identificación de grupos homogéneos que son *representados* especialmente en el campo de la política formal. Como muestra este ejemplo, ese etiquetado se practica con eficacia en la constitución misma de la representación (etno)política, ya en el nivel de las políticas municipales (Cruces y Díaz de Rada, 1996b). Uno de los procesos básicos de tal allanamiento consiste en suponer, adicionalmente, la propiedad de isotopía de los constituyentes sociales (véase, más abajo, el punto *g)*.

e) Unidad nominal de los grupos

A lo largo del proceso de investigación me estoy sirviendo de un documento muy útil para mi comprensión de los vínculos locales en Guovdageaidnu. Se trata de la obra iniciada por Adolf Steen en 1952 y continuada por Ola Aarseth: *Kautokeinoslekter* (Familias de Kau-

tokeino). Es una exhaustiva guía de personas que se remonta a mediados del siglo XVIII y en la que se puede seguir toda la genealogía de parentesco local hasta la última edición, publicada en 1986 (Steen, 1986). Se trata de una inmensa lista que, si fuera representada en forma de árbol, nos ofrecería el conjunto de parientes de cada persona nacida en Guovdageaidnu hasta esa fecha. Puesto que el sistema es bilateral, Steen decidió organizar la información por familias (*Slekter, Sogat*) designadas por el apellido paterno, dedicando cada capítulo al desarrollo en el tiempo de cada una de esas familias, con el registro de los matrimonios de todos sus integrantes. Cuando inicié mi trabajo de campo y pude darme cuenta de la utilidad de este documento, yo ya sabía que ninguna representación general de un sistema bilateral organizado en una estructura de personas vinculadas por su descendencia de un ancestro común es la llave única para entender la formación empírica de grupos sociales. La red de parentesco bilateral, la parentela, ofrece a los sujetos un criterio de vinculación, pero no obliga, por ejemplo, a un conjunto de primos, a formar un *grupo social*, a no ser que haya sistemas específicos de actividad o derecho superpuestos a la mera pertenencia nominal a la familia (cf. Guyer, 1981).

Sin embargo, si haces investigación social en Guovdageaidnu todos te advertirán de que la familia y el parentesco son decisivos para comprender la vida local. Y puedes oír que «las familias funcionan como clanes», poniendo en juego sus intereses en todos los escenarios de la vida pública. Charlando con una persona de allí sobre los resultados electorales municipales de 2003, escuché la siguiente explicación para comprender por qué un candidato que, a su juicio no era suficientemente competente, había sido elegido como representante: «¡No tienes más que ver su *apellido*!». Esta reducción nominal de los agrupamientos funciona en Guovdageaidnu, sin duda, como un criterio elemental de orientación en el complejo espacio social. Pero, cuando intentamos comprender cómo es *en la práctica* la vida social, podemos cometer serios errores de interpretación sobre el significado real de esas denominaciones. Podemos llegar a pensar, por ejemplo, que el apellido de una persona la sitúa inmediatamente en un grupo empírico delimitado de los demás grupos con sus apellidos, pasando por alto el hecho de que, cuando alguien de allí dice: «¡No tienes más que ver su apellido!», está jugando en realidad con un detallado conocimiento implícito acerca de cómo ese apellido incide en la formación de alianzas

para determinados fines concretos y sólo para determinadas escalas de práctica. Lo que está en juego en esa interpretación no es una trivial asociación de las personas a los nombres de las familias, sino el esclarecimiento de esa masa de conocimiento tácito que, en la comunicación ordinaria, se da por sobreentendida (cf Strathern, 1982, Shaw, 1994).

Un ejemplo puede ilustrar una de las principales dimensiones de ese conocimiento tácito que connota la lógica nominalista en la práctica ordinaria y que impide representarse la sociedad local como un conjunto de grupos estructurados de una vez por todas en el orden de los nombres de familia.

Para comprender la dinámica social local llevé a cabo una serie de entrevistas con líderes de asociaciones. Uno de los aspectos que me interesaba especialmente era saber si esas asociaciones deportivas, religiosas, de caza y pesca, musicales, etcétera, contenían el parentesco entre sus principios fundamentales de estructuración. Rutinariamente, preguntaba si entre los miembros de la asociación correspondiente alguna familia (*slekt*, *sohka*) se encontraba más representada que las demás. La pregunta, así formulada, era entendida inevitablemente en los términos de si, en la asociación, había algún «apellido» (*familienavn*, *goargu*) más frecuente, pero no invitaba a comprender el concepto de familia como un conjunto de relaciones sociales prácticas. Isak, cuando hablábamos sobre la *Stuorajávri Searvi* repondió:

> —¿En relación con la familia?
>
> —En relación con la familia, sí… —le dije— cuando miras… los miembros dentro de la asociación… ¿hay alguna distribución según las familias…?
>
> —La hay… Obviamente. Es natural porque aquí… en esa zona [*guovlu*, referido a la zona de residencia cercana a El Gran Lago], hay mucha gente de mi familia que son miembros de la asociación…
>
> —Gente que se apellida X… —comenté.
>
> —Sí, claro… naturalmente también hay parientes que no se apellidan X; todos no…
>
> —Ajá…
>
> —Quiero decir que también hay muchos miembros en la asociación que son del centro [del pueblo], que viven en Alta [el centro urbano de la región de Finnmark, a 120 kilómetros de Guovdageaidnu]…
>
> —¿También en Alta?
>
> […]

—Y también hay otros que viven allí, en Ráisa… y… y puede que haya alguno que vive en Oslo…

No se trataba por tanto del grupo delimitado de quienes tienen el apellido X, sino de algunos parientes con el apellido X nucleados residencialmente en torno a un área precisa de la geografía local. Isak me estaba ofreciendo aquí uno de los posibles sentidos implícitos del concepto de familia, que Sunniva Skålnes ha desarrollado magistralmente en una tesis doctoral sobre residencia y nucleación de parientes en Guovdageaidnu (Skålnes, 2003): vivir *cerca* dice más que llevar el mismo apellido. Los nombres son una cosa; sus contextos prácticos de uso, otra cosa muy diferente. Los nombres sugieren grupos delimitados, sus contextos prácticos de uso indican dinámicas complejas de acción entre diferentes tipos de sujetos en una escala de cercanía o lejanía en relación con un núcleo local. No basta con llevar el mismo apellido, o con ser de la familia. Esas dos propiedades cobran vida, para el propósito de la *Stuorajávri Searvi*, cuando se trata de personas vinculadas a un entorno de proximidad residencial.

Remedio. En el examen de un campo étnico, no te dejes impresionar por los nombres que se refieren a sujetos sociales. En la práctica, esos nombres *orientan* a los agentes en comunicación acerca de los sujetos reales del espacio social, pero sólo para propósitos argumentales concretos. Como se ha señalado en innumerables ocasiones, el uso real de esos nombres es *indicativo*, *indexical*, y su referencia concreta sólo puede aprehenderse, en cada caso, a través del contexto comunicativo general y en relación con un mensaje concreto (Shaw, 1994, cf. Okamura, 1981, Eriksen, 1991). En rigor, el punto de partida semiótico debe ser considerar esos nombres, no en su función de *sustantivos* con referencia relativamente precisa, sino en su función *pronominal*, pues siempre apuntan hacia un sujeto cuyo contenido biográfico y sociocultural concreto es desbordante. Del mismo modo que «yo» apunta hacia un contenido desbordante, oscuro e incoado (cf. Fernandez, 2006), y es susceptible de múltiples referencias simultáneas (Jakobson, 1985,[18] Ricoeur, 1990), así lo hace también un apellido, como

18. Debo el recuerdo de esta referencia clásica a Honorio Velasco, en una charla incidental. Él mismo no fue consciente de que me la estaba aportando para el propósito de este ensayo.

nombre de familia, o cualquier otro significante con el que se pretende designar a un sujeto.

f) Objetivación de los interpretantes de relación

No se trata sólo de usar instrumentos conceptuales adecuados para sobreponerse al nominalismo propio de la construcción de fronteras. Se trata de reconocer también que esa construcción de fronteras puede dar al traste con la elemental tarea de comprender *el sentido de los vínculos* entre los sujetos. Nuestro lenguaje analítico nos permite objetivar relaciones entre seres humanos, pero es preciso reconocer y trabajar el problema de hasta qué punto tales objetivaciones recogen adecuadamente las complejidades de los vínculos empíricos: es fácil trazar fronteras cuando los interpretantes que usamos para codificar las relaciones se reducen a unos pocos elementos estructuralmente simples, pero entonces cabe preguntarse —como ya hiciera Barth en 1966— si esos interpretantes son operativos de hecho en la vida social de los agentes y cómo lo son. Por ejemplo, ¿puede reducirse en Guovdageaidnu el sentido social de la expresión *lagas fuolki* (pariente cercano) al grado de lateralidad en la red teórica de parientes? ¿Basta con decir *oambealli* (prima) para suponer que ya se trata de un «pariente cercano»? Cuando hablé con Helen del asunto, su respuesta fue inequívoca:

> —Puede ser que mis primas (*oambealit*) parezcan como próximas… las más próximas…
>
> —¿Todas tus primas?
>
> —¡No todas! —exclamó— ¡Por supuesto! No, no, ¡No todas! Porque entonces la cosa se convierte en algo personal… Hay simpatía y antipatía, ¿no es así?

Hay que añadir aquí que esta respuesta no me causó en sí misma ninguna sorpresa. Hacía años que yo estaba al tanto de los problemas implicados en nuestros lenguajes analíticos (Díaz de Rada y Cruces, 1994), y más años aún que había leído al Evans-Pritchard de *Los nuer* (Evans-Pritchard, 1977) y me había familiarizado con sus hipótesis sobre la dinámica de los linajes segmentarios. Lo que me sorprendió

no fue, pues, la respuesta de Helen, sino mi propia pregunta. Yo esperaba, a pesar de todo, una fácil solución estructural, pues disponía de un prolijo esquema del parentesco de Hellen, pero no disponía, no dispongo aún hoy en día de un instrumento conceptual igualmente potente para comprender la «simpatía», lo que exigirá sin duda una interpretación enormemente matizada de los sentidos socioculturales de la «proximidad», y más aún de lo «local» (cf. Geertz, 1983; Díaz de Rada, 2005).

> REMEDIO. Quien tenga curiosidad por la estructuración concreta de un campo étnico hará bien en retrasar al máximo el cierre categorial acerca de las vinculaciones sociales. No debe, pues, apresurarse en suponer que una palabra referida a un *vínculo* establece de una vez por todas una significación precisa de la relación humana de que se trate. Si esto es cierto para el signo *lagas fuolki* (pariente cercano), ¿cómo no ha de serlo para la expresión *sámi servodat* (sociedad sami)? Puesto que nuestra ciencia discurre a través de la objetivación de los interpretantes de relación, tarde o temprano habremos de cerrar estos sentidos. Pero el remedio para el prejuicio derivado de la prisa es esperar: explorar con el mayor detalle posible, en cada escala de prácticas, cuál es, en concreto, la forma de los vínculos.

g) Isotopía (identidad de las propiedades de los sujetos agrupados o razonamiento en paquetes)

En mi afán por encontrar algo estable en la lógica de los agrupamientos sociales de Guovdageaidnu, acudí varias veces a conversar con Alf Isak Keskitalo, quien, durante mis estancias de campo, ocupaba la posición de jefe del Museo Sami Municipal. Alf Isak es autor de unos de mis libros de cabecera para esta investigación *Guovdageainnu suohkangirji / Kautokeino sognebok* (Keskitalo, 1998), un recorrido histórico por la sociedad de Guovdageaidnu escrito con gran detalle documental y con una fina sensibilidad antropológica. Nunca he creído que los denominados «informantes clave» sirvan de mucho cuando vas a buscar en ellos la solución a problemas de conocimiento que no puedes resolver tú mismo con una buena triangulación de fuentes. Pero, más que un «informante clave», Alf Isak se comportó conmigo como un colega muy bien informado; a lo mejor, pensé yo, en su propia in-

dagación de la sociedad de Guovdageaidnu, había encontrado ya la piedra filosofal de la estructura de parientes y sus relaciones con la política local. Veamos este fragmento de entrevista, mantenida durante mi tercera estancia, en 2003:

—Estoy en esa fase en la que… tengo un problema para encontrar una visión global acerca de cómo son los diferentes grupos en el interior de cada familia… en los principales apellidos en Guovdageaidnu: Por ejemplo, si piensas en Hætta, Sara, Eira, Gaup…

—Sí… —Alf Isak esperaba pacientemente la formulación de mi «problema».

—Triumf… Desde luego que no se trata de que que sean [grupos] excluyentes, sino solamente de saber cuáles son los principales grupos internos, en el interior de estas grandes familias, por ejemplo [¿qué grupos hay en el interior de la familia] Hætta…?

Ante la magnitud de la cuestión, Alf Isak se tomó una larga pausa. Finalmente dijo:

—Hætta es muy importante… porque ahí hay muchos…

—Sí… —dije yo, con impaciencia.

—Los Hætta *son* muchos —y se detuvo de nuevo—. Y como son muchos, también hay muchas relaciones internas…

—Ajá…

—Cuando los apellidos son pequeños (*smávvit goarggut*)… Entonces hay menos gente, y entonces, en el interior no hay tantas relaciones internas…

—Ajá…

«Bien —me dije— una buena introducción. Ahora, con el libro de las familias en la mano, me empezará a decir qué apellidos y grupos de parientes forman los principales grupos políticos…» Es preciso señalar que era la cuarta vez que hablaba con Alf Isak de estos temas durante mis tres estancias de campo, y que por entonces yo ya había iniciado un estudio de detalle sobre las relaciones de parientes y el campo político. O sea que, según mi conocimiento del momento, yo estaba formulando preguntas precisas y adecuadas.

—Puede decirse —continuó— que existe la posibilidad de que esas relaciones vayan hacia fuera… hacia otro sitio. Si se trata de un apellido grande, entonces existe la posibilidad de que muchas relaciones…

—Vayan hacia adentro… —sugerí, dándome cuenta ya de que la unidad de reflexión de Alf Isak era la *relación* no el *grupo*.

—Eso, hacia adentro.

—Ajá, pero, por ejemplo, en Guovdageaidnu, si piensas en el apellido Hætta… —insistí.

—Sí.

—¿Cuántos grupos internos son explícitos?, eh… sí, ¿cuántos grupos internos hay en ese apellido?

—Sí… —Alf Isak se detuvo de nuevo, pero esta vez parecía no comprender mi pregunta. Así que la volví a formular:

—¿Cuántos grupos se encuentran en ese apellido, que sean grupos explícitos…? ¿Tres? ¿Cuatro? ¿Cinco grupos?

—¿Qué clase de grupos? —preguntó— ¿Cualquier clase de grupos… internos? —Como estábamos hablando de la política local de partidos creí que no habría duda del objeto de la conversación y consideré que Alf Isak estaba, simplemente, pensando en voz alta.

—¡Eso! —insistí— grupos internos…

—¿Qué es eso? —preguntó Alf Isak de pronto

—¿Qué es eso?

—Sí…

—¡Ése es mi problema! —exclamé, desesperado.

—Ya…

Volví a comenzar de nuevo:

—Por ejemplo, veamos un apellido, Hætta… Entonces, debe de haber Hætta que sean *johttisápmelačča*t, otros que sean *dálonat*, y así…

—Sí, mmm, Sí… Eso es muy difícil de decir por que todos ellos están relacionados por el parentesco, así que se encuentran Hættas tanto en el reno como… […] entre los *dálonat*… y por supuesto los hay que se dedican a la política… pero esos Hætta que se dedican a la política también pueden contarse tanto entre los que trabajan en el reno como entre los *dálonat* —Alf Isak sonrió—. Así que es difícil decir… Una parte de los Hætta son políticos… Pero hay algunos que se dedican más intensivamente a la política que otros que también están en la familia Hætta… Y lo mismo pasa entre los Sara, una parte de ellos se dedican más intensivamente a la política que otros… […] Y por supuesto, aunque alguna persona lleve el apellido Hætta, eso no significa que vaya a apoyar a un alcalde que también lleve ese apellido.

—Ajá… —Creo que en ese punto empecé a entenderme a mí mismo. Mi indagación estaba evidentemente mal orientada desde el punto de partida.

Alf Isak continuó:

—¡Hay tantos! Ese Hætta puede tener un punto de vista político completamente diferente del de ese alcalde…

—Ya —En este momento yo ya comencé a reírme abiertamente.

—… ese alcalde que también se llama Hætta. Así que no es automático en ese sentido… Tú mismo lo sabrás, si consideras a todos los Pereira que viven en Madrid…

—Sí —contesté, resistiéndome a la idea de que una sociedad de tres mil habitantes como la de Guovdageaidnu pudiera ser comparable a mi ciudad natal, con cinco millones.[19]

Todo quedó claro a partir de ahí, y, como suele suceder en el proceso etnográfico, todo era ahora mucho más complejo. En el discurso ordinario de las gentes de Guovdageaidnu, la política local funciona «como en clanes». Pero, incluso cuando los criterios de identificación social de las personas sugieren, en el discurso nativo ordinario, un campo social isotópico, o sea, la existencia de agrupamientos de sujetos que comparten paquetes de propiedades conjuntamente, como tener un apellido, formar parte de un partido, ostentar una identidad étnica, etcétera, la indagación empírica en la formación de relaciones concretas muestra obstinadamente que la característica dominante de esas propiedades es la *relacionabilidad* y no el aislamiento, y que la propiedad fundamental de los alineamientos categoriales resultantes es su *inestabilidad* y su condición eminentemente situacional, o, en su caso, histórica.

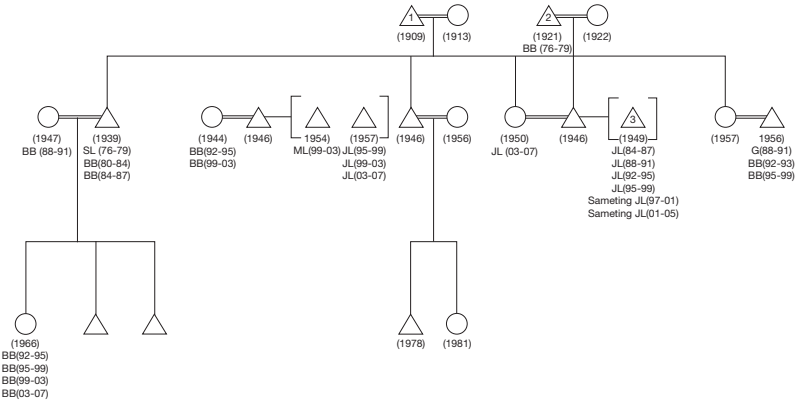
Esto no quiere decir necesariamente que el establecimiento de relaciones en el campo político de Guovdageaidnu sea completamente caótico, a la luz del parentesco. La figura 6 muestra cómo, a lo largo de tres generaciones, los descendientes políticamente activos en una red familiar (los descendientes de [1]), trabajan de forma general (aunque no exclusivamente) para el Partido Laborista, y tienden a contraer matrimonio generalmente (aunque no exclusivamente) con personas de la lista de los *Johttisápmelaččat*, uno de cuyos miembros promi-

19. Pedro Tomé me ha señalado con acierto que la orientación de esta entrevista incluyó otros prejuicios quizá más básicos que el de la búsqueda de grupos isotópicos en el campo de la política y el parentesco. En particular, la indagación sobre esta hipotética relación isotópica puede ser deudora del supuesto de que las pequeñas sociedades funcionarán de un modo más esquemático en la distribución de sus relaciones que las sociedades demográficamente mayores; un supuesto completamente infundado. Para un enfoque de investigación previo que tomó por objeto a una sociedad de unos 140.000 habitantes, y en el que no partimos de tal supuesto, véase Cruces y Díaz de Rada, 1996a.

nentes [3] es, a su vez, hijo de un miembro de Partido Laborista [2]. Pero lo esencial es que ninguna de estas personas entendería ni pondría en práctica la relación entre parentesco y política como si se tratase de una relación isotópica; como si los que comparten apellido (e incluso padre) tuvieran que compartir también una misma identidad política, estable y estructurada. Usando el lenguaje analítico de Brubaker y Cooper, estas personas comparten *atributos comunes* en el espacio clasificatorio de la política local y se encuentran claramente *relacionadas* en un tejido social para algunos propósitos. Pero eso no significa que formen un *grupo* solidario, distintivo y delimitado *en todas sus escalas de práctica* (cf. Brubaker y Cooper 2000, p. 20). Lo que quiere decir esto es, simplemente, que las atribuciones de una «identidad» de cualquier clase a los sujetos de un campo social concreto no pueden tomarse como *premisas* del juego social, sino en todo caso, y con toda la prudencia necesaria, como *propiedades derivadas* de sus acciones locales en alguna escala de acción (cf. Brubaker y Cooper, 2000, p. 28).[20]

Por otra parte, yo perseguía en el campo una isotopía entre relaciones de parentesco y pertenencia a partidos basándome en un prejuicio claramente etnocéntrico del que tomé conciencia muy avanzado ya mi trabajo de campo, gracias precisamente al comentario de uno de los políticos representados en esa figura 6: «En Guovdageaidnu, puede suceder que los parientes se sitúen en diferentes partidos políticos para diversificar sus opciones de influencia». O sea, que allí no es la política la que estructura el parentesco (como podría pensar un etnógrafo procedente de una sociedad en la que, sólo aparentemente, ambas esferas se encuentran disociadas), sino que es el parentesco el que estructura a la política. Hasta entonces yo sólo había imaginado que dos hermanos en diferentes partidos políticos estarían enfrentados categorialmente y eventualmente separados conflictivamente; ahora debía empezar a pensar que esos dos hermanos podían estar cooperando complementariamente en un mismo tejido de intereses familiares. El partido, como

20. Gunther Dietz ha explicado convincentemente cómo la introducción de Barth a *Los grupos étnicos y sus fronteras* pudo dar lugar a la confusión entre las operaciones de categorización de los agentes y la formación de grupos empíricos al citar este texto: «En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización» (Barth, 1976, p. 15, citado en Dietz, 2003, p. 86).



BB – Partido Laborista; JL – Lista de los Pastores de Renos de Guovdageaidnu; SL – Partido del Pueblo Sami; ML – Lista local de Máze (una parte de Guovdageaidnu a 60 Km del centro)
Entre paréntesis, bajo cada símbolo, la fecha de nacimiento, y detrás de las siglas los períodos de actividad como representante o vicerrepresentante de esas listas en el ayuntamiento, y, en su caso, en el Parlamento Sami (Sameting).

FIGURA 6. Descendientes políticamente activos (representantes o vicerrepresentantes) en una red familiar de Guovdageaidnu.

institución burocrática tendente a trazar *estratégicamente* fronteras sociales excluyentes, opera en Guovdageaidnu, muy probablemente, sometido al código mucho más *táctico* del parentesco (cf. De Certeau, 1979, Bourdieu, 1987), en el que, si bien es relativamente fácil predecir positivamente que habrá una vinculación activa, para diversos propósitos, entre los miembros del mismo grupo doméstico, es prácticamente imposible precisar negativamente quién será *excluido* de esa esfera de pertenencia. Las fronteras pasan más claramente por entre los partidos que por entre las familias o las redes de parientes.

Así pues, si se trata de construir un discurso analítico empíricamente válido, yo ya no puedo ver a mis sujetos como «Hætta», «Miembros del Partido Laborista», o, como ya hemos avanzado en otro punto, como «samis», sin especificar en cada caso, en qué escala de prácticas estas atribuciones de identidad son operativas y en relación con qué dinámica institucional concreta. Se trata aquí de una limitación fundamental de nuestro lenguaje analítico disponible: ¿cómo hablar de los *sujetos* sin sujetarlos excesivamente a nuestros prejuicios identitarios? Más aún, ¿no será que la creencia misma en la identidad,

entendida analíticamente como estabilización de un sujeto, limita radicalmente nuestra comprensión de lo que las personas hacen cuando actúan en sus diversas escalas de práctica e identificación? (Brubaker y Cooper, 2000, García, 2001, p. 27).

> Remedio. Para adecuar la mirada etnográfica a los procesos de estructuración de un espacio étnico (y, a este respecto, de cualquier espacio social), es preciso partir del supuesto de que las propiedades que caracterizan a los sujetos sociales no funcionan en paquetes estables. Probado que todos los miembros de un supuesto grupo homogéneo A[21] comparten demostradamente el atributo x (por ejemplo, *ser de una misma familia*), es casi seguro que no compartirán mecánicamente otro u otros atributos y, z… (por ejemplo, *pertenecer a un partido político, a una iglesia, etcétera*). Naturalmente, es posible que el material empírico false esta hipótesis. Pero si hacemos etnografía no debemos partir de la hipótesis contraria, y muy especialmente en el caso del estudio de la etnicidad. Si asumimos de entrada que compartir un etnónimo (por ejemplo, «noruego», «español», «sami») en algunas escalas (particularmente, en los discursos y documentos de Estado) es concurrente con un conjunto estable de atribuciones sociales, el resultado se produce ya antes de todo intento de comprensión analítica: se llama «fundamentalismo cultural» (Stolcke, 1995).

h) Ethnos

El 6 de febrero se celebra el Día del Pueblo Sami, *Sámiálbmot Beaivi*. Asistí en mi última estancia de campo a la mayor parte de los actos públicos celebrados en Guovdageaidnu. El estatus oficial de esta fiesta es algo confuso. Día inequívocamente festivo en poblaciones como Guovdageaidnu y Kárášjohka, y en instituciones como el Parlamento Sami, se mantiene sin embargo laborable en el calendario oficial noruego. Los niños deben, por tanto, asistir a la escuela, pero la escuela ha adaptado su actividad a la celebración plena del día festivo. A las once de la mañana estaba yo, a treinta grados bajo cero en un día transparente de invierno, en el patio de la escuela infantil, don-

21. En el caso de que pueda atribuirsele tal homogeneidad (véase el punto *d) supra*).

de iba a celebrarse al aire libre uno de los acontecimientos vertebrales del día. Una multitud de niños y algunos padres y maestros se habían congregado para izar la bandera sami, cantar el himno y escuchar el discurso tradicional del alcalde. Los emblemas del *ethnos* iban a cobrar vida. Después de haber experimentado un falsación constante de mis prejuicios estructurales a lo largo de los años, ya sólo me sorprendió a medias comprobar que el director del canto del himno, en sami, sería Terje Aho, un maestro de la escuela, él mismo —pensé yo— «un *dáčča*». Pero aún me sorprendió lo suficiente para preguntarme cómo debía describir una realidad étnica en la que uno de los maestros de ceremonias del Día del Pueblo, no pertenecía —bajo mi prejuicio— a ese «pueblo». Ese *dáčča* acababa de desplegar más de dos piernas.

Yo había hablado con él unas semanas antes, en su condición de director de un coro muy activo, el *Dimitri Joavku*, que es, en sí mismo, un ejemplo notable de integración social. En él comparten espacio personas nacidas en Guovdageaidnu con un número muy significativo de personas procedentes de otros lugares, inmigrantes laborales, como el propio Terje, con un repertorio musical en el que la música vocal tradicional (*luohti*) tiene un gran protagonismo. Cuando interpretan esa música, «samis» y «no samis» cantan en sami; aunque unos y otros también cantan en noruego, y en otros idiomas, cuando el repertorio lo pide. Cuando releo la entrevista que tuve con Terje encuentro un prodigio de torpeza etnográfica: incapacitado por un esquema de la etnicidad, que, por muy dinámico que se presente, confía en que los sujetos se definirán tarde o temprano por su pertenencia a algún *ethnos*, mostré reiteradamente mi insensibilidad hacia un discurso asentado en la experiencia de pertenencias complejas, en las que la noción misma de etnicidad es constantemente puesta en entredicho. Terje debió de comprender parte de esta incapacidad cuando, ante la enésima pregunta sobre si el coro cantaba «música sami o no», se limitó a responder, dándome una auténtica lección metodológica, «¿pero has *oído* nuestra música?». La había oído, pero seguramente no la había escuchado.

Ahora queda la tarea de interpretar mis materiales desde esa escucha; la tarea de articular un espacio teórico sobre la etnicidad que pueda partir de la evidencia empírica de una vida social que suena en la forma de un canto polifónico.

REMEDIO. Para analizar adecuadamente un espacio étnico no basta con que *sepas*, intelectualmente, que has de mirar a las relaciones y no a los sujetos reificados, definidos por el engañoso etnónimo (*sámi*, *norsk*). Tampoco basta con que sepas, intelectualmente, que esos etnónimos son símbolos construidos histórica y contextualmente. Además debes afinar tu sensibilidad hasta ser capaz de *sentir* que el espacio de los diferenciales étnicos que procesan los agentes se sitúa en un vasto espacio de diferenciales de toda especie (socioprofesionales, de edad y generacionales, de género, lingüísticos, familiares, políticos… [cf. Díaz de Rada, 2007]). Nunca accederás a la comprensión de las formas específicas de la *diferencia étnica* si no comienzas por ver y escuchar la vida social como un vasto entramado de formas de diferencia. Tejida en ese entramado, la etnicidad, contra lo que predica a diario la prensa y otros medios de comunicación, contra lo que predica tu pasaporte, sólo es un proceso *parcial*, probablemente diminuto, que camina a trompicones reuniendo los pedazos de realidad que, en la vida práctica, le dan *cuerpo expresivo* (cf. Weber 1984, segunda parte, sección IV). Un proceso que, además, se ve connotado diferencialmente según la escala de acción práctica de que se trate. Por eso es posible ver a un hipotético *dáčča* oficiando el canto del himno sami en Guovdageaidnu: porque el *ethnos*, en la práctica, no es de una sola pieza. No comprenderás la estructuración de un espacio étnico si sólo vas a buscar etnicidad; o si crees que la etnicidad es, de antemano, la forma fundamental de la diferencia. «Idealmente —escribió Trond Thuen en 1985— deberíamos aproximarnos al estudio de tales relaciones sin prejuicio alguno en cuanto a la existencia de grupos étnicos en un área, o, al menos, sin ideas preconcebidas acerca del carácter y el alcance de tales relaciones» (Thuen, 1985, p. 37).

Problemas de escala

Como ser humano *debo* ser alguien; como antropólogo *debo* entender que la condición de «ser alguien» opera en un espacio abierto y relativamente indeterminado de relaciones prácticas: un espacio complejo. Sólo de este modo puedo llegar a interpretar qué significa «ser», y para qué, en cada sociedad concreta. En este relato he querido ilustrar cómo mi experiencia de campo ha abierto la ventanas a esa complejidad. El trabajo de campo ha sido un recurso fundamental para la trans-

formación de mi sensibilidad analítica: un trayecto que media entre un conjunto de supuestos teóricos, señalados aquí como prejuicios, y un conjunto de remedios para neutralizar esos prejuicios. Obviamente, esos remedios constituyen nuevos prejuicios para futuras aproximaciones analíticas. No puede ser de otra manera. El conjunto de remedios que he postulado en este ensayo resume mi actual equipaje conceptual acerca de la etnicidad, mi argumento básico para la etnografía por venir.

Este argumento no implica la simple difuminación o disolución de las definiciones de los sujetos en la corriente de las situaciones de acción (cf. Okamura, 1981, Eriksen, 1991, Díaz de Rada, 2004). Hay escalas de realidad, generalmente fraguadas históricamente en asociaciones burocráticas como los partidos o los Estados, en las que las definiciones identitarias operan fijando históricamente criterios de *sujeto*. Estas instituciones burocráticas definen y fijan claramente sus fronteras y sus territorios estratégicos de manera dicotómica. Tales fijaciones establecen categorías de sujeto que se sobreimponen a las prácticas concretas de identificación, por medio de las cuales las personas de carne y hueso *buscan* e *incoan*, en sus esferas de relaciones complejas, sus sentidos del ser (cf. Fernandez, 2006; Jenkins; 1994).[22] En general, cuanto más distante es la mirada institucional hacia un campo de relaciones sociales, cuanto menos local es y más acabada es su panopsis, más nítidas aparecen las fronteras étnicas, como en la mirada aérea que nos ofrecen los mapas o en el extrañamiento temporal que practica la historia escrita. Las fronteras se difuminan cuando nos acercamos a las prácticas concretas, al entorno próximo de las relaciones locales, a la memoria biográfica. De lejos, la etnicidad aparenta ser un nítido juego de signos estables y categorías clasificatorias; de cerca, la etnicidad se nos presenta como un proceso simbólico complejo, abierto, de sujetos incoados. Mostrar cómo esos diversos órde-

22. El examen que Bjørn Bjerkli y Trond Thuen realizaron de la articulación de discursos locales y etnonacionales en un caso judicial que sancionó al Estado con la devolución de unas tierras a sus nativos de Kåfjord (Gáivuotna) (Bjerkli y Thuen, 1999), revela que, cuando la institución burocrática trabaja sobre escalas de sujeto concreto y de práctica productiva concreta, es capaz de prestar atención a las complejidades también concretas de la vida práctica. No así cuando, como habitualmente es el caso de las instituciones políticas y escolares, la burocracia trabaja con definiciones genéricas de sujetos, deslocalizados de sus prácticas ordinarias (cf. Díaz de Rada, 2005).

nes de estabilidad e incoación, de clausura y apertura, se articulan en el juego social y en la práctica de las instituciones es mi tarea futura.

Los remedios que he propuesto en este ensayo tampoco están ahí para impugnar las sensibilidades identitarias concretas de los agentes por la vía de una ingenua acusación de artificialismo. No se trata de «privar a nadie de la "identidad" como herramienta política, o de socavar la legitimidad que conlleva realizar llamamientos políticos en términos identitarios» (Brubaker y Cooper, 2000, p. 34; cf. Briggs, 1996). En su vinculación biográfica, y por tanto *vivida* con determinados sistemas expertos y en particular con las instituciones escolares y políticas, y en su formación en las esferas de pertenencia íntimas, como la familia o la amistad, los agentes construyen sus particulares relatos de coherencia y, con arreglo a estos relatos, apelan eventualmente a sus derechos a la «identidad». Nuestra tarea como antropólogos es, en este caso, comprender analíticamente cómo se forman esos relatos de coherencia en las diversas escalas articuladas de la acción y qué formas diversas del ser alumbran.

Esto exige un cambio de lente ontológica. La construcción teórica de sujetos sociales que se constituyen como un «uno» y un «otro» es tan aguda en nuestra tradición intelectual que se hace presente incluso cuando los autores intentan partir de una visión compleja del espacio étnico. En mi opinión, éste es también el caso de Gerd Baumann, cuando percibe dos límites en la gestión comunicativamente negociable de la diferencia étnica: el de la implosión de toda gramática de identidad y alteridad cuando explota la violencia, y el de su cancelación por la vía del amor platónico: es decir, la identidad plena entre el amante y el amado torna ya innecesaria cualquier comunicación entre diferentes (Baumann, 2004, p. 42). Pero en el caso del amor queda un amplio margen aún sin explorar a partir de la contribución de Baumann y Gingrich (2004): el de la relación amorosa empírica (nunca tan platónica), la confianza entre agentes concretos (cf. Velasco *et al.*, 2006), por la cual uno y otro son metáforas incompletas el uno del otro, parcialmente identificados el uno con el otro, de manera que ni uno ni otro se consideran, *precisamente ahí*, totalmente, uno y otro: sujetos liminales, transformistas, que tan pronto pueden llegar a abandonarse el uno en el otro, como abandonar el uno al otro, defraudarlo, traicionarlo. He intentado anticipar esta relación empírica siquiera tentativamente, en Sápmi, mi querido campo de pruebas.

Agradecimientos

Una primera versión de este ensayo fue presentada en el XXV Curso Julio Caro Baroja, organizado en octubre de 2005 por el Departamento de Antropología de España y América del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Agradezco al profesor Fermín de Pino su invitación para participar en ese curso y sus comentarios críticos. Este texto ha sido posible gracias a los siguientes apoyos: en 2000, recibí una ayuda del Departamento de Exteriores del Gobierno Noruego (*Utenriksdepartementet*) para el estudio de la lengua sami en la Universidad de Tromsø. Inicié el trabajo de campo en 2001. En 2002 me benefecié de una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 6898) complementada con otra del vicerrectorado de Investigación de la UNED. En 2003, el trabajo de campo fue posible gracias a una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 7092), complementada con una Ayuda del Programa de Movilidad del Profesorado del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR2003-0276). Agradezco a todas estas instituciones su generosidad. Los mapas de las figuras 3 y 4 han sido reproducidos con permiso del profesor Aage Solbakk (Universidad de Tromsø). Manuela Cantón, Cristina Sánchez Carretero, Pedro Tomé, Fernando Monge, Waltraud Müllauer-Seichter, Nuria Fernández, José María Ripalda, David Teira, Livia Jiménez Sedano y Manuel Lóring han contribuido significativamente a mejorar la versión final de este texto. Muy especialmente, agradezco a Nils Øivind Helander, Kaisa Rautio Helander, Kjell Kemi, Liv Østmo y Jorunn Eikjok sus diálogos ricos en ideas y su hospitalidad durante mi trabajo de campo en Guovdageaidnu, y a Honorio Velasco su apoyo al ocuparse de mis asuntos en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED durante mis ausencias intermitentes a lo largo de cuatro años.

Bibliografía

Anderson, B. (1997), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Barth, F. (1966), «Models of Social Organization», Royal Anthropological Institute, Glasgow, *Occasional Paper*, n.º 23.

— (1976) [1969], *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México.

— (1992), «Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies», en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres, pp. 17-33.

— (1993), «Are Values Real? The Enigma of Naturalism in the Anthropological Imputation of Values», en M. Hechter, L. Nadel y R. E. Michod (eds.), *The Origin of Values*, Aldine de Gruyter, Nueva York, pp. 31-46.

Bateson, G. (1976), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.

Baumann, G. (2001), *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona.

— (2004), «Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach», en G. Baumann y A. Gingrich (eds.) (2004), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn, Nueva York, pp. 18-50.

Baumann, G. y A. Gingrich (eds.) (2004), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn, Nueva York.

Berg, Bård A. (coord.) (2003), *Sámi kulturoahppu*, Vett & Vitten, Nesbru.

Bjerkli, B., y T. Thuen (1999), «Lokalt eller nasjonalt? Divergerende diskurser om legitimering av rettigheter», *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 10, pp. 179-192.

Bourdieu, P. (1987), «De la regla a las estrategias», en *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, pp. 67-82.

Brantenberg, T., J. Hansen y H. Minde (1993), *Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government*, Centre for Sámi Studies, Tromsø.

Briggs, C. L. (1996), «The Politics of Discursive Authority in Research on the "Invention of Tradition"», *Cultural Anthropology*, 11, 4.

Brubaker, R. y F. Cooper (2000), «Beyond "Identity"», *Theory and Society*, 29, pp. 1-47.

Cohen, A. (1974), «The Lesson of Ethnicity», en Abner Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, Tavistock, Londres, pp. IX-XXIII.

Cohen, R. (1978), «Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 7, pp. 379-403.

Cruces, F., y Á. Díaz de Rada, (1996a), *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y campo asociativo en un contexto local*, UNED, Madrid.

— (1996b), «Symbolic and Political Representation. The Meeting as a *mise en scène* of the Electoral Link», en Åsa Boholm (ed.), *Political Ritual*, IASSA, Gotemburgo, pp. 94-125.

De Certeau, M. (1979), *L'invention du quotidien,* I: *Arts de faire*, Union Générale d'éditions, París.

Díaz de Rada, Á. (1996), *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza*, Siglo XXI, Madrid.

— (2003), «Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, LVIII, 1, pp. 237-262.

— (2004), «El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización», en L. Díaz G. Viana (coord.), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización.* CSIC, Madrid, pp. 77-102.
— (2005), «¿Qué obstáculos encuentra la etnografía cuando se practica en las instituciones escolares?», en A. Franzé, M. Jociles *et al.* (coords.) *Actas de la I reunión científica internacional de etnografía y educación*, Germania, Valencia, pp. 19-52.
— (2007), «Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela», *Revista de Antropología Social*, 16, pp. 117-158.
Díaz de Rada, Á. y F. Cruces (1994), «The Mysteries of Incarnation. Some Problems to Do with The Analytic Language of Practice», en Kirsten Hastrup y Peter Hervik» (eds.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Routledge, Londres.
Dietz, G. (2003), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Granada.
Dumont, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid.
Eidheim, H. (1976), «Cuando la identidad étnica es un estigma social», en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 50-74.
— (1990), «Aspects of the Lappish Minority Situation», *Oslo Occasional Papers in Social Anthropology*, Oslo, n.º 14.
Eriksen, T. H. (1991), «The Cultural Contexts of Ethnic Differences», *Man*, 26, 1, pp. 127-144.
Evand-Pritchard, E. (1977), *Los nuer*, Anagrama, Barcelona.
Fernández, J. (2006), «La oscuridad al fondo de la escalera. Lo incoado en la investigación simbólica y algunas estrategias para abordarlo», en *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*, UNED, Madrid, pp. 285-314.
Fernández, J. y M. Herzfeld (1998), «In Search of Meaningful Methods», en H. Russell Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 89-129.
García, J. L. (2001), «Las fronteras administrativas y sociales. Su influencia epistemológica en la antropología», en M. Cátedra (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica*, Catarata, Madrid, pp. 21-36.
García, J. L., H. Velasco, M. López Coira, F. Cruces, Á. Díaz de Rada, A. Álvarez y A. Orgaz (1991), *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Ministerio de Cultura, Madrid.

Gaski, H. (1997), «Voice in the Margin: A Suitable Place for a Minority Literature?», en Harlad Gaski (ed.), *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*, Davvi Girji, Karasjok, pp. 199-220.

Gaski, L. (2000), «"Hundre prosent lapp?" Lokale dikurser om etnisitet i markebygdene i Evenes og Skånland», *Dieđut*, 2000, 5, Sámi Instituhtta.

Geertz, C. (1983), «"From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding», en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York, pp. 55-70.

Guyer, J. (1981), «Household and Community», *African Studies Review*, 24, 2-3, pp. 87-137.

Jackson, A. (ed.) (1987), *Anthropology at Home*, Tavistock, Londres.

Jakobson, R. (1985) [1956], «Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso», en *Ensayos de lingüística general*, Planeta De Agostini, Barcelona, pp. 307-332.

Jenkins, R. (1994), «Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power», *Ethnic and Racial Studies*, 17, 2, pp. 197-223.

Escoto Eriúgena, J. (2002), *División de la naturaleza (Periphyseon)*, Folio, Barcelona.

Karner, C. (2004), «Between Structure and Agency, from the *langue* of *Hindutva* Identity Construction to the *parole* of Lived Experience», en G. Baumann y A. Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn, Nueva York, pp. 157-172.

Keskitalo, A. I. (1998), *Guovdageainnu suohkangirji / Kautokeino sognebok*, Kautokeino kommune, Kautokeino.

Landbruksdepartementet (1978), LOV 1978-06-09 nr 49: *Lov om reindrift*.

Levine, H. B. (1999), «Reconstructing Ethnicity», *The Journal of the Royal Anthropologicaol Institute*, 5, 2, pp. 165-180.

Mauss, M. (1979) [1924] «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas», en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 153-263.

Miljøverndepartementet (1996), *Om lov om motorferdsel i utmark og vassdrag av 10. juni 1977 nr. 82.*

Okamura, J. Y. (1981), «Situational Ethnicity», *Ethnic and Racial Studies*, 4, pp. 452-465.

Oskal, I.-M. (1991), «Verddevuohta Guovdageainnus Ovdal ja dál», en Harald Gaski (ed.), *Cafe boddu 1*, Davvi Girji, Kárášjohka, pp. 87-106.

Oskal, N. (ed.) (2002), *Samisk selvbestemmelse*, *Dieđut* (2002), 2. Sámi Instituhtta.

Paine, R. (2003), «Identitesfloke: Same-same. Om komplekse identitetsprosesser i samiske samfunn», en Bjørn Bjerkli y Per Selle (eds.), *Samer,*

makt og demokrati. Sametinget og det nye samiske offentligheten, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, pp. 291-317.

Pedersen, S. (1999), «Statens eiendomsrett til grunnen i Finnmark —en del av den interne "kolonihistorie"», en H. Eidheim (ed.) *Samer og nordmenn*, Cappelen Akademisk Forlag, Oslo, pp. 15-38.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, París.

Roland, G. (1993), «A University in The "Fourth World": The Self-Determination of the Norwegian Saami», *Dialectical Anthropology*, 18, pp. 73-100.

Saugestad, S. (1982a), «The Two Sides of The House: Identity and Social Organisation in Kilbroney, Northern Ireland», en A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, Manchester University Press, Manchester, pp. 131-164.

Saugestad, S. (1982b), «The Glorious Twelfth. The Politics of Legitimation in Kilbroney», en A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, Manchester University Press, Manchester, pp. 278-291.

— (1995), «Protestánttaid ja katolihkaid gaskavuođat Davvi-Irlánddas», en R. Erke y A. Høgmo (eds.), *Identitehta ja eallin*, Sámi Oahpahusráđđi, Kárášjohka, pp. 129-141.

Shaw, T. A. (1994), «The Semiotic Mediation of Identity», *Ethos*, 22, 1, pp. 83-119.

Skålnes, S. (2003), *Bustad og beiteland*, Noregs teknisk-naturvitskaplege universitet, Fakultet for arkitektur og bilekunst, Dr. Ingeniøravhandling 2003, 51.

Solbakk, A. (ed.) (1993), *Sápmelaččat*, Sámi Instuhtta / Davvi Girji, Kautokeino.

— (1997), *Sámi historjá 2. 1751 rájes dálá áigái*, Davvi Girji, Karasjok.

Sprenger, G. (2004), «Encompassment and Its Discontents: The Rmeet and The Lowland Lao», en G. Baumann y A. Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn, Nueva York pp. 173-191.

Steen, A. (1986), *Kautokeinoslekter*, Revidert og utvidet av Ola Aarseth, Norsk Folkemuseum, Karasjok.

Stolcke, V. (1995), «Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe», *Current Anthropology*, 36, 1, pp. 1-24.

Stordahl, V. (1997), «Sami Generations», en H. Gaski (ed.), *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience,* Davvi Girji, Karasjok pp. 143-154.

Strathern, M. (1982), «The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status in Elmdon, Essex», en A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, Manchester University Press, Manchester, pp. 72-100.

Sween, A. (1996), «Flerkulturell kjærlighet», *Varanger årbok*, pp. 139-143.

Tambiah, S. J. (1990), «Multiple Orderings of Reality: The Debate Initiated by Lévy-Bruhl», en *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 140-154.

Thuen, T. (1985), «Acculturation and Ethnic Survival? Some Problems in The Study of The So-Called "Norwegianized" Sami Communities», *Acta Borealia*, 1/2, pp. 29-45.

— (1993), «Etnisk grense og kulturelt innhold», en B. Skavlan y M. Enger, *Norsk Sosialantropologi 1993 —et utsnitt*, Norges Forskningråd, Oslo, pp. 246-252.

— (2003), «Lokale dikurser om det samiske», en B. Bjerkli y P. Selle (eds.), *Samer, makt og demokrati. Sametinget og det nye samiske offentligheten*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, pp. 265-290.

Valkeapää, N.-A. (1989), *Beaivi, Áhčážan*, DAT, Kautokeino.

Velasco, H., Á. Díaz de Rada, F. Cruces, R. Fernández, C. Jiménez de Madariaga y R. Sánchez Molina (2006), *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*, Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid.

Vest, J.-Á. (1991), «Sápmi servodaga olggobealde geahčadettiin», en H. Gaski (ed.), *Cafe boddu 1*, Davvi Girji, Kárášjohka, pp. 33-49.

Weber, M. (1984) [1922], *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.

Williams, B. (1989), «A Class Act: Anthropology and The Race to Nation Across Ethnic Terrain». *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 401-444.

Quinta parte
CIENCIA, TECNOLOGÍA Y POLÍTICA

9.
¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España*

Francisco Cruces
Ángel Díaz de Rada
Honorio Velasco
Roberto Fernández
Celeste Jiménez de Madariaga
Raúl Sánchez Molina

Resumen

A partir de una etnografía multilocal de seis contextos institucionales, situados en su mayoría en la Comunidad de Madrid (España), este artículo presenta una reflexión sobre la relación que las instituciones tardomodernas mantienen con sus usuarios. El objetivo del estudio ha consistido en analizar los múltiples sentidos de la confianza —y sus problemas—, tal y como son vividos por distintos tipos de participantes, desde los expertos hasta el público lego. Las etnografías producidas en puntos clave de intercambio y negociación cultural en el acceso al sistema experto revelan una trama compleja donde se solapan contradictoriamente distintas formas de vinculación: la mera familia-

* Este texto es una versión revisada del aparecido en *Focaal. European Journal of Anthropology*, n.º 40, 2002, pp. 35-49, volumen coordinado por B. Müller y C. Neveu bajo el título *Mobilizing Institutions-Institutionalizing Movements* y publicado por primera vez en español en *Alteridades*, 13 (25), pp. 77-90. La investigación fue realizada con una ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid (Proyecto 05C/003/1996 y 06/0102/1997, «Problemas de confianza/riesgo en puntos de acceso a sistemas expertos. Hacia una etnografía de las conexiones complejas en la ciudad»), bajo dirección de Honorio Velasco (UNED). Los resultados etnográficos se detallan en la monografía colectiva Velasco *et al*., *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*, Ramón Areces, Madrid, 2006.

ridad, la confianza densa e interpersonal, la certidumbre o fe aproblemática en el sistema, las repersonalizaciones puramente retóricas y lo que hemos convenido en llamar una actitud de «sospecha cooperativa». Tras estos patrones de vinculación encontramos la doble estructura de legitimidad de las instituciones tardomodernas, a caballo entre la racionalidad formal-instrumental weberiana y el reencantamiento pretendido por la propaganda institucional y sus estrategias de imagen.

El problema: después de la jaula de hierro

Aún es posible encontrar etnografías en las que la identidad de distintos sujetos sociales se describe de manera predominante en términos de su pertenencia a un territorio, una comunidad local o una red de parentesco y vecindad, sin preguntarse cómo se articulan esas identidades familiares, comarcales y étnicas con la simultánea —y moderna— condición de ciudadano, vecino, cliente, paciente, pasajero, contribuyente, socio, afiliado, asegurado, experto, etc. Acaso la base de esa insensibilidad antropológica hacia el papel constitutivo de las instituciones de la modernidad se encuentre en aquella vieja dicotomía fundacional, *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft*, con su distinción de dos tipos ideales de vínculo entre los seres humanos (cf. Abélés, 1990).

Del lado de la *Gesellschaft* cae, sin duda, el régimen weberiano de las instituciones, regulado por las estipulaciones convencionales del contrato, las formas de dominación legal-racional y el proceso constante de racionalización burocrática asociado tanto al Estado moderno como a las agencias de expansión capitalista (Weber, 1944). La pintura resultante es la de la jaula de hierro, con sus kafkianas connotaciones de despersonalización y disolución de la identidad. En los albores de la modernidad, sus instituciones habrían convertido la respuesta a las necesidades de los sujetos humanos concretos en una algorimia abstracta mediante la que se procesan números, cuerpos, expedientes (Hacking, 1985; Lyon, 1989; Herzfeld, 1993). Para servir a metas generales de eficacia, se decía, la institución precisa hacerse calculadora, «fría», operar con normas generales, cifras de conjunto y

principios universales según una racionalidad puramente instrumental. De ahí el desencantamiento del mundo.

Con independencia de lo ajustado de ese diagnóstico weberiano, cambios obvios en el régimen cultural de la modernidad avanzada obligan a replantear los términos del problema. Para empezar, las instituciones mismas han cambiado. Aunque a veces dejen ver su lado kafkiano, en general son entidades fundamentalmente sonrientes, caracterizadas por el cultivo de los intangibles de la imagen, por los buenos modos, por la incorporación de conceptos de «calidad», «orientación al cliente», «cercanía al ciudadano», «satisfacción» y «buen trato». En otras palabras, buena parte de la lógica institucional se desarrolla hoy en un diálogo permanente con las variadas lógicas de los usuarios en su contexto local. Por ello difícilmente el mundo tardomoderno se reconoce en la pintura desencantada de la jaula de hierro, sino más bien en la que Gellner ironizara como una «jaula de goma» (1989, pp. 164 y ss.).

También las ciencias sociales han ido tematizando esta relación crecientemente híbrida entre el proceso moderno de racionalización universalista y las culturas particulares. Se trata de un auténtico retorno del sujeto a la teoría social, paralelo al interés mostrado por las propias organizaciones en reelaborar sus vínculos con sus destinatarios. Hay que matizar que ese sujeto que retorna a la teoría no es ya la persona total maussiana, sino un sujeto descentrado, diversificado, plural, cambiante, difuso. En ocasiones aparece sencillamente como «agencia», o como un contingente «grupo de acción».

La necesidad de repensar las categorías weberianas apunta al escurridizo problema de la definición de los nuevos sujetos sociales y sus formas de vínculo con la racionalidad institucional moderna. A nuestro juicio, no es que la oposición *Gesellschaft-Gemeinschaft* esté pasada de moda porque la organización burocrática se haya vuelto mejor, más «cercana» o más «humana». Lo que sin duda se ha vuelto es reflexiva: consciente de su propio déficit de vínculo con los sujetos, más pronta a maquillarlo y a justificarlo, y en consecuencia más capaz de prever y paliar (en la medida de su alcance) sus consecuencias indeseadas. Es también reflexiva en el sentido de que toma decisiones cuyos efectos transforman sus condiciones iniciales de existencia (Beck, 1997). Así, las instituciones tardomodernas han desarrollado instrumentos racionalizados contra los males de la excesiva racionali-

zación. Las burocracias han tenido que autorreformarse burocráticamente, muy especialmente las del llamado Estado del bienestar. Además de implementar sistemas de previsión, visibilidad, vigilancia y control sobre sí mismas, se han visto forzadas a reconocer cuanto quedaba fuera de ellas —sus propios límites, que no son otros que los del contrato social como forma restringida de vínculo—. No asistimos, por tanto, al fin del régimen de racionalización que describiera Weber, sino más bien a su radicalización en una fase avanzada. El contrato social como fundamento de la *Gesellschaft* coexiste ahora con una nueva concepción orientada a reconstruir permanentemente la ligazón entre instituciones y sujetos.

Una etnografía multilocal en seis contextos institucionales

Con el objetivo de analizar algunos aspectos de la relación que las organizaciones tardomodernas mantienen con sus usuarios, emprendimos una etnografía multilocal (Marcus, 1995) en seis contextos institucionales, situados en su mayoría en la Comunidad de Madrid. En particular, buscábamos documentar los múltiples sentidos de la confianza tal y como son vividos por distintos tipos de participantes (desde los expertos hasta el público lego) en puntos clave de intercambio y negociación cultural en el acceso al sistema experto. Dado que hoy día la identidad de las personas está ligada en buena medida a los sistemas de provisión de servicios de los que dependen,[1] nuestro supuesto fundamental fue que la categoría de confianza constituiría un buen analizador de las formas de vinculación entre las instituciones y el mundo que las rodea.

«Sistema experto» es utilizado, en el sentido de A. Giddens, de

1. Consideremos, por ejemplo, lo que significa en la actualidad «tener una identidad». Seguramente implica poseer cosas como un carnet de identidad, una tarjeta de crédito, una cuenta bancaria, una hipoteca, un despacho, una nómina, un coche, un puesto de trabajo, un número de teléfono, una cartilla médica, etc. Todos estos bienes y servicios tienen que ver con la posibilidad de existir socialmente, ser alguien para las instituciones. En esa medida, la consideración sobre las identidades sociales en la modernidad avanzada no puede dejar al margen la inserción institucional de los sujetos en cuestión.

formas de saber abstractas y desancladas, es decir, desconectadas espaciotemporalmente de las condiciones locales de interacción presencial. Dicha organización del saber corresponde a las formas modernas de organización del trabajo y sólo se hace accesible al público en lugares delimitados y acotados, que él denomina «puntos de acceso» (1994): ventanillas, despachos, cabinas, consultorios y mostradores de distinto tipo.[2] La metáfora de los puntos de acceso delinea un sistema cerrado, dotado de criterios propios de verificación y eficacia, en buena medida opaco e inaccesible al usuario exterior. Dada la invisibilidad del sistema como un todo, los procesos de construcción de confianza a ambos lados de la frontera del punto de acceso se vuelven un aspecto central del trabajo institucional, especialmente porque, en cuanto mecanismos de resolución de problemas, los sistemas expertos son una fuente sistemática tanto de control como de producción de incertidumbre. Desde este punto de vista, el riesgo es el envés de la confianza, su contrapartida implícita.[3]

Con vistas a la comparación, realizamos trabajo de campo en los siguientes contextos: 1) una oficina pública de información, reclamaciones y atención al ciudadano, 2) varios consejos de participación

2. Cabría matizar entre las nociones de sistema experto e institución. En sentido estricto, el sistema experto es un sistema de conocimiento, por tanto su carácter es siempre abstracto y desanclado. Las instituciones representan realizaciones concretas de tales sistemas, organizaciones sociales empíricas. Usaremos el término «institución» en un sentido muy amplio, para referirnos no sólo a los organismos del Estado sino a toda agencia formalmente constituida para la persecución de fines a partir de un núcleo de saber experto. En un sentido laxo, empero, sistemas expertos, instituciones y organizaciones pueden funcionar como cotérminos.

3. Una relación de confianza conlleva la decisión de un sujeto de esperar determinado comportamiento por parte de otros, en una situación en la que sabe que ese comportamiento tendrá consecuencias importantes para él (cf. Mutti, 1987; Luhmann, 1988; Gambetta, 1988). Hablamos, por tanto, de confianza como una de las respuestas posibles ante una situación de incertidumbre en la que varias alternativas de conducta se hallan abiertas. En general, solemos hablar de riesgo en términos mucho más objetivados, como la probabilidad asumida por el actor de que sus acciones sobre el mundo acarreen ciertos eventos indeseables. En esa medida, parecería que la confianza constituye un acto de fe predicado sobre el comportamiento de otros, mientras que la noción de riesgo se aplicaría a un cálculo sobre acontecimientos estadísticos impersonales. No obstante, este recorte tecnocientífico del concepto de riesgo es engañoso, porque tiende a esconder los distintos tipos de valoraciones sociales involucrados en él, por ejemplo, convenciones sobre los niveles de riesgo aceptables, sobre sus potenciales víctimas o sobre la racionalidad o irracionalidad de asumirlos (cf. Beck, 1992, 1995; Douglas, 1992, 1996; Lash y Wynne, 1992).

Contexto	*Localización*	*Vínculo principal*
Administración regional	Oficinas de Atención al Ciudadano de la Comunidad de Madrid	Ciudadano-Comunidad Autónoma
Administración local (urbana)	Varios consejos de participación ciudadana en dos Distritos de Madrid	Vecino-Ayuntamiento
Administración local (rural)	Ayuntamiento rural de la Sierra Norte de Madrid	Vecino-Ayuntamiento
Servicios bancarios	Sucursal bancaria en Sevilla	Cliente-Banco
Servicios sanitarios	UCI de neonatología de un gran hospital en Madrid	Paciente/Familiares-Hospital
Servicios de transporte aéreo	Aeropuerto de Barajas, Compañías aéreas	Pasaje-Compañía
	Dirección de Aviación Civil	

ciudadana, 3) un ayuntamiento rural, 4) una sucursal bancaria, 5) varios servicios de transporte aéreo de pasajeros, 6) una unidad de cuidados intensivos de neonatología de un gran hospital.[4]

Nuestra conclusión fundamental se resume en la existencia de un doble código de vinculación entre los sujetos y los sistemas abstractos. Por una parte, el fundamento contractual de esa relación establece límites claros en lo que a la construcción de los vínculos se refiere: se trata de maximizar la eficacia en la provisión de servicios a un público anónimo, impersonal, considerado en bloque como objeto

4. Los criterios de selección de estos contextos de trabajo de campo fueron: *a)* que implicaran cierta dependencia y que suscitaran problemas de confianza/riesgo, *b)* que existiera contraste entre el conocimiento experto y el lego, *c)* que abarcaran distintos modos de vinculación e intercambio (políticos, tecnológicos y comerciales), *d)* que fueran variados en cuanto a clase, edad y género. De acuerdo con este objeto complejo y multilocal se adoptó un abanico de técnicas de producción de datos: *a)* entrevista en profundidad a los expertos; *b)* observación participante en los puntos de acceso; *c)* grupos de discusión con los usuarios. Llevamos a cabo trece grupos de discusión sobre servicios de transporte aéreo, hospitales, bancos y ventanillas de información y reclamaciones.

pasivo de la intervención técnica del sistema. Por ejemplo, en cierto momento un funcionario puede responder a un ciudadano indignado que determinado problema «no es de su competencia», o que él ha de seguir «los procedimientos reglamentarios», o que el reclamante debe acudir a otra ventanilla. En otra situación, un médico puede sacrificar aspectos de la calidad de vida de su paciente para asegurar la eficacia del tratamiento, o adoptar técnicas diagnósticas que salvan a algunos pacientes al precio de dejar secuelas en otros. Una agencia bancaria rechazará la concesión de un crédito a un cliente si carece de determinados avales o se halla incluido en determinadas categorías de riesgo. Ese mismo banco puede adoptar una política de rotación del personal de sus sucursales con objeto de prevenir una excesiva vinculación del mismo con los clientes. Las compañías aéreas asumen premeditadamente dejar a algunos pasajeros en tierra, mediante la práctica del *overbooking*, con tal garantizarse un pasaje suficiente, y a veces les resulta más rentable pagar indemnizaciones que modificar ciertas deficiencias en la calidad del servicio. En todos estos casos, la operatoria institucional se ajusta de forma muy clara a los principios de racionalidad instrumental descritos en la tradición weberiana: se sacrifican los casos particulares en aras de un sentido general de eficacia sistémica.

Por otra parte, nuestra etnografía también pone de manifiesto la gran variedad de formas en que las instituciones contemporáneas tienden a repersonalizar sus vínculos con los sujetos usuarios. Oficinas de atención al cliente, al viajero, al vecino, al ciudadano; espacios de participación, de animación, de reclamación; formas de atención personalizada, individualizada, preferente; estrategias institucionales de imagen, de calidad, de satisfacción… Todos estos elementos se orientan a recomponer en términos renovados el vínculo entre ambos mundos y a convertir al inicial objeto de intervención en un partícipe activo. El ayuntamiento educa a sus empleados para que sonrían frente al público, y espera de éste que intervenga activamente en sus órganos consultivos. El banco elimina las barreras clásicas entre dentro y fuera mediante la transformación del típico espacio de ventanilla en un ambiente más acogedor e intimista. Los médicos intensivistas experimentan el éxito de tratamientos menos invasivos (más ecológicos). La administración regional proclama la transparencia como su valor fundamental. Todos parecen abocados a esta tarea de volverse «más cercanos».

Lo que muestra la etnografía de los puntos de acceso es, por tanto, una realidad de dos caras: la de una frontera insalvable sobre la que trabajan incansablemente y con éxito desigual diferentes dispositivos de reanclaje y repersonalización. Algunos de tales dispositivos son programados estratégicamente por las instituciones mismas; otros derivan de las tácticas locales que usuarios y expertos ponen en marcha para dotar de orden y sentido a su interacción. Los vínculos de confianza que ahí se generan entre ambos tipos de actores pueden ser considerados a la luz de un gradiente de formas de expectativa mutua que incluyen: *a)* la mera familiaridad, es decir, la actitud natural propia del mundo cotidiano; *b)* la confianza interpersonal o densa, basada en relaciones cara a cara de larga duración; *c)* la certidumbre o confianza sistémica, esto es, la fe aproblemática en el buen funcionamiento del sistema; *d)* lo que hemos denominado confianza puramente figurada o retórica, propia del proceso programático de repersonalización institucional, y *e)* la cooperación/sospecha o sospecha cooperativa, una expectativa vigilante ante los fallos previsibles en todo pacto de tipo contractual. La resultante es una trama compleja, donde estos distintos patrones de relación se solapan alternante, ambigua o contradictoriamente.

Confianza densa, confianza figurada y sospecha cooperativa

«Confianza» y «riesgo» son dos conceptos tan recurrentes en la vida contemporánea como vagos y polisémicos. De confianza hablan los enamorados y los amigos, los familiares y los socios; pero también los líderes políticos, las agencias inmobiliarias, las entidades bancarias, las iglesias y los sindicatos; las instituciones europeas, las municipales, las nacionales y hasta las globales, y por supuesto también los sociólogos, comunicólogos y antropólogos. Algo similar ocurre con el riesgo. Hablamos de él a propósito de nuestro ocio, prácticas sexuales y alimentación, pero también cuando se trata de accidentes aéreos, inversiones financieras, catástrofes naturales, operaciones quirúrgicas…

Esta vaguedad del concepto de confianza propio del sentido común ha despertado un cierto recelo dentro de la tradición sociológica, el cual en los últimos años ha dado paso al interés por teorizarlo (Luh-

mann, 1979; Mutti, 1987; Giddens, 1994; Fukuyama, 1995; Misztal, 1996). Los informantes lo utilizan transversalmente en una diversidad de situaciones de la vida cotidiana para producir *insights* acerca de ellas: «Ese doctor me da confianza», «La Bolsa cayó por la desconfianza de los inversores», «Venga al banco de su confianza». El concepto de confianza aplicado a distintos contextos los hace comprensibles, manejables por las personas. En particular, podemos preguntarnos por el uso de la expresión «confianza en las instituciones», a la que recurren con frecuencia tanto los agentes institucionales como sus públicos. ¿Qué quiere decir «confiar» en este contexto? ¿En qué medida significa lo mismo que en el terreno de las relaciones personales, los vínculos familiares o las afinidades electivas?

Autores como Luhmann, Gambetta y Mutti definen la confianza como una expectativa de conducta —esto es, la expectativa que un actor tiene respecto al comportamiento de otro en una situación en la que se puede ver beneficiado o perjudicado—. Esta noción de confianza implica varias condiciones: que exista posibilidad de elección, que el actor no conozca a ciencia cierta el desenlace de la acción, que éste sea importante para él y dependa del comportamiento ajeno. En esa medida, el acto de confiar supone la creación de un vínculo, es decir, obliga al otro sujeto por la confianza depositada. Por otra parte, la confianza es prospectiva: aunque basada en relaciones pasadas, se orienta hacia el porvenir. Todos estos supuestos diferencian el acto fiduciario de situaciones no electivas, guiadas por la rutina o la familiaridad. También lo diferencian del mero cálculo, donde el sujeto decide y actúa probabilistamente en función de un conocimiento estrictamente racional de los costes y beneficios de su decisión. En términos de Mutti, la confianza se produce entremedias de la esperanza (como una fe sin evidencias) y la certeza (como una evidencia que no precisa fe).

Simmel (1977) estableció una diferenciación ya clásica entre confianza interpersonal (la fundamentada en la interacción presencial entre sujetos) y confianza sistémica (la creencia abstracta de los sujetos modernos en la respuesta fiable de los sistemas especializados de conocimiento). Recientemente otros autores han introducido ulteriores distinciones (Luhmann, 1988; Gambetta, 1988; Giddens, 1994). En términos de Luhmann, «familiaridad» denota una situación previa a la decisión fiduciaria, en la cual el mundo de la existencia cotidiana se halla estructurado por la tradición o la rutina de tal manera que no implica

elección alguna. En el extremo opuesto, la fe en el sistema simmeliana también excluye la decisión, pues se impone al agente como cálculo o como necesidad sin alternativas posibles. Nada más difícil en la modernidad que colocarse voluntariamente fuera del sistema, renunciando, por ejemplo, a usar el dinero, el sistema político o los servicios educativos y sanitarios. Esta situación ha sido variopintamente descrita en la literatura como certidumbre (*confidence*, Luhmann) o fiabilidad (*reliability*, Giddens). En realidad, las relaciones propiamente fiduciarias serán aquellas que se forman en un terreno intermedio, entre agentes forzados a optar por las circunstancias, es decir, a tomar decisiones que implican un depósito de fe en los demás.

A estas variadas formas de expectativa, caracterizadas como «densas» por su carácter holista y totalizador, Gambetta opone el sentido más restringido y condicional de la cooperación (en nuestros términos, cooperación/sospecha): una forma de vínculo en la que los agentes están dispuestos a cooperar en virtud de intereses coincidentes en un campo bien acotado de acción. Esta modalidad de relación no presupone la suspensión de la vigilancia del proceso cooperativo y sus resultados, más bien al contrario. El modelo de relación es esencialmente contractual. Los agentes se comprometen en una acción de beneficio mutuo sobre el supuesto de la capacidad de cada uno de ellos para valorar el curso de la relación de acuerdo con sus propios intereses y, eventualmente, retirarse de la misma. En esa medida, la cooperación es siempre una forma de sospecha.

Para dar cuenta de nuestros datos nos hemos visto en la necesidad de introducir una última categoría: la confianza figurada o retórica. Nos referimos con ello a las estrategias repersonalizadoras puestas en marcha por el sistema experto, modos discursivos y expresivos afincados en el ámbito institucional que predican formas de interacción presencial en condiciones donde, de hecho, la relación es formal, abstracta y desanclada. La institución invoca relaciones personales cuando en realidad el vínculo que construye con los sujetos usuarios es de otra naturaleza.

Al analizar etnográficamente los sentidos locales de la expresión «confianza en las instituciones» encontramos presentes, en grado variable, estos distintos tipos de vinculación. Lo que es más importante, ese haz de significados dispares se halla en permanente tráfico e interacción semántica. Tales sentidos se contaminan unos a otros, se sustitu-

yen y alternan. Eventualmente entran en contradicción. En otras palabras, generan variadas retóricas de la confianza disponibles para unos y otros en el curso de la relación. Y es interesante notar que tales retóricas están también presentes en las diversas aproximaciones analíticas al fenómeno desde las propias ciencias sociales, de tal modo que en función de la acepción dominante que escojamos para la expresión «confianza en las instituciones» obtendremos visiones divergentes —más o menos benignas o maquiavélicas— de esa relación.

Confianza densa

La alusión a relaciones de confianza evoca de manera inmediata la confianza densa, es decir, la resultante de las relaciones interpersonales cara a cara. Esa forma de confianza se alimenta de la capacidad de los sujetos humanos —estudiada por Schultz, Goffman y otros microsociólogos— de generar consensos, expectativas de rol y convenciones compartidas a partir de las rutinas de interacción emergentes en encuentros repetidos.[5] Aquí la relación fiduciaria se ubica en el plano personal, entre sujetos que se conocen unos a otros por experiencia práctica, inmediata, a lo largo del tiempo.

Tanto para los usuarios como para los expertos éste es el sentido dominante de la confianza. Los clientes usuales de los bancos, por ejemplo, tienden a fidelizar sus relaciones con una entidad, incluso a apegarse a los empleados de la sucursal como una forma de «ponerle cara al dinero». Como si el compromiso personal establecido en virtud del trato prolongado y la confidencia de problemas cotidianos sirviera para, de algún modo, neutralizar los flujos abstractos, anónimos e implacables del mecanismo financiero. Por eso uno encuentra, en cada pequeña sucursal, un tipo de cliente asiduo —los «habituales», nor-

5. Bajo este rubro puede agruparse una constelación de términos: la confianza «personal» o «interpersonal» de Simmel o Luhmann, la «confianza presencial» de Giddens y las «relaciones primarias» de Cooley. Tales categorías se prestan a ulteriores matices. Por ejemplo, Luhmann discrimina entre la familiaridad como actitud aproblemática del mundo de la vida, en donde aún no se plantea decisión alguna, y la confianza interpersonal propiamente dicha, una forma de reducción de incertidumbre ante alternativas de conducta. Sobre el concepto husserliano de mundo de la vida (*Lebenswelt*) véase Shultz y Luckmann (1977).

malmente jubilados— que pasan prácticamente a diario por el local para transacciones menores, o incluso sin otro motivo que buscar un poco de conversación.

Los pacientes hospitalarios subrayan como indicios de confiabilidad el perfil comunicativo de los doctores y su talante personal. En realidad, la pregunta explícita sobre si se debe o no confiar en los médicos resulta absurda. Para el paciente común no hay elección: «Estás en sus manos». Lo relevante es si, dadas determinadas circunstancias, un determinado sanitario merece credibilidad, lo cual descansa mucho en su autopresentación y en las explicaciones que sea capaz de proporcionar. Las doctoras jóvenes, por ejemplo, aún despiertan menor confianza a ojos de algunos pacientes. En general, los médicos y enfermeras son criticados o elogiados en términos de un *locus* de atribución puramente interno: «Depende de la persona», «Depende del interés que le ponga», «Quieres que te atienda, que te convenza». Su *expertise* técnica se da por sentada. Por otra parte, a menudo el personal del hospital atiende *off the record*, saltándose el procedimiento burocrático, a una red de parientes y conocidos.

Significativamente, este modelo de compromisos personales funciona aun en aquellos casos en que el encuentro se limita a una sola ocasión. Por ejemplo, en la oficina de información de la Comunidad de Madrid, un empleado justificaba el hecho de que el servicio proporcione información más allá de los límites prescritos diciendo: «Somos personas. Si podemos hacerlo, lo hacemos». Y en el avión, los pasajeros gustan de oír la voz personal de un comandante al que no conocen de nada.

En una imagen especular de ese mismo modelo, el personal de atención al público (azafatas, enfermeras, empleados de ventanilla) aprende, junto con los demás trucos del oficio, a jugar con (y contra) el público en las distancias cortas de la interacción, es decir: a tornar personal lo anónimo y viceversa. Eso supone un ejercicio de equilibrio en el encuentro con la esfera personal de los clientes. Se trata de mantenerse lo bastante lejos para no verse involucrados en ella, pero lo bastante cerca como para poder mantener influencia. Por ejemplo, un sobrecargo de una compañía aérea puede calmar a un pasajero aterrado, diciéndole: «Cuando usted me vea a mí cara de miedo, entonces échese a temblar [porque el avión se cae]». Esa misma persona puede exigir respeto a su persona, escudándose detrás del uniforme, en una situación de queja o reclamación contra los retrasos de los vuelos. Las

azafatas hablan de «torear» a los clientes problemáticos —los que protestan sin motivo—, un arte cuyas reglas son la respuesta rápida y la capacidad de no perder el humor, en una situación de proximidad ineludible como la de la cabina de pasajeros. «Qué ojos más feos tiene, señorita», «Ya ve usted, a mí también me gustarían [pasajeros] más jóvenes y guapos, pero entiendo que tiene que volar todo el mundo». Y si esta situación supone un cuerpo a cuerpo, qué decir de las enfermeras, quienes manejan controladamente la empatía como un elemento esencial del cuidado de los enfermos. En una unidad de neonatología esto se traduce en mimos a los niños, masajes, besos, *baby talk*, juegos, cantos, etc.; en una de urgencias, en la mirada neutra con que una enfermera desviste a los nuevos ingresados; en una de cuidados intensivos, en el discurso sereno con que la enfermera explica a un enfermo que sale del coma quién es, cómo se llama, dónde se encuentra, por qué sufre tanto, dónde está su familia y cómo el Real Madrid ganó otra vez el campeonato de liga.

En otros términos, lo «abstracto» de los sistemas más abstractos de la modernidad no borra el protagonismo de los compromisos de presencia. Trabaja sobre ellos y los somete a lógicas no locales. En esa medida, los agentes institucionales pueden llegar fácilmente a sentirse presos de la situación, en posiciones —nunca mejor dicho— «comprometidas»: sin vía de escape entre la presión de los compromisos de presencia y los de ausencia, entre los componentes ceremonial y sustantivo de sus tareas. Por esa razón el discurso de los expertos está siempre plagado de ambivalencia («el público» es al mismo tiempo soberano y despreciable), y abunda en lugares comunes llenos de misantropía sobre clientes que agreden, usuarios que roban, pacientes que engañan, vecinos que no entienden, ciudadanos que se saltan las normas, etc. El discurso de estos expertos vuelve una y otra vez sobre anécdotas de situaciones difíciles, cuando el orden institucional se vio desbordado y el público hizo su aparición como fuente de peligro: desde los cirujanos a quienes se les complica la salud de un «recomendado» hasta el motín de pasajeros en el aeropuerto; desde el técnico municipal acorralado por el voto en contra de los vecinos hasta el sobrecargo que descubre contrabando de carne de mono en los maleteros del avión.

En nuestra muestra, el caso paradigmático del conflicto de lealtades lo constituye sin duda el de los funcionarios rurales que se comportan como rehenes morales de una red local. Representantes del Es-

tado al tiempo que vecinos, parientes y amigos —miembros de una trama densa de vínculos familiares, políticos, económicos e identitarios—, han de conjugar esta doble condición en un sistema experto cuyos puntos de acceso tienden, literalmente, a disolverse en el seno de la comunidad. En el caso de nuestro ayuntamiento esa disolución llegaba a tener una expresión espacial. Los vecinos «de toda la vida» acudían a resolver sus problemas al bar del alcalde, un político independiente que gobernaba el pueblo gracias a su extensa red de lazos de reciprocidad. Otras categorías de residentes habían de manejar sus asuntos con la administración por la vía más formal y rutinaria de acudir a los mostradores del Ayuntamiento, un edificio recientemente remodelado como fachada de la institucionalidad local.

La comprensión del vínculo con las instituciones en términos de familiaridad y confianza interpersonal puede, no obstante, resultar engañosa, en la medida en que ya no estamos hablando de vínculos que tengan lugar en el contexto de una comunidad acotada. Se despliegan en el seno de sistemas fundamentalmente anónimos y deslocalizados, capaces por tanto de redefinir radicalmente el alcance de tales relaciones. Una estrategia de análisis que haga hincapié en ese tipo de compromisos corre el riesgo de trasladar a la comprensión de los sistemas expertos de la modernidad sistemas de reglas generados en el contexto local que, si no anulados, quedan rearticulados por aquéllos. Ése suele ser el caso del análisis de la política en términos de clientelismo, entendido como mera continuidad entre formas modernas y redes tradicionales.

Además, una consideración de las formas fiduciarias modernas en términos puramente interpersonales se arriesga a tomar al pie de la letra las promesas contenidas en las formalidades del trato, promesas que ni los mismos agentes caen en el error de creer en su literalidad. En un mundo de sistemas expertos, donde un corte radical separa el «mostrador» de las «bambalinas», nada es lo que parece. Que las azafatas sonrían no significa que el avión vaya a salir a tiempo. El plano ceremonial y el sustantivo no coinciden (Goffman, 1970).

Confianza figurada

La noción interpersonal de la confianza es dominante sobre cualquier otra, hasta el punto de convertirse en metáfora, modelo y fuente de

significación para toda clase de vínculos. Entre los informantes, el ideal de la confianza parece responder al ámbito primordial de las lealtades familiares o al íntimo de las afinidades electivas. Es por tanto, una confianza en alguien más que en algo. En consecuencia, no es de extrañar que las instituciones quieran también presentarse personalizadamente, como un banco «amigo», un ministerio «de todos», una línea aérea donde uno se siente «en casa». Las entidades desancladas precisan dotarse de un rostro propio, reconocible, para parecer dignas de confianza.

En la medida en que se trata de estrategias retóricas podemos denominarlas «confianza figurada». Esta se expresa en metáforas explícitas, pero también en una calculada puesta en escena que programan los departamentos de comunicación de las organizaciones: diseño de espacios en los puntos de acceso, incluyendo decoración, iluminación y mobiliario; logos y cartelería; políticas de personal, uniformes y arreglo de los empleados; servicios de atención; protocolos y directivas sobre el trato al usuario, etc. Las nuevas fórmulas estipulan hasta cómo sonreír, hablar o tocar a las personas. Por ejemplo, en el departamento de formación de una compañía aérea se da a las azafatas directivas como «Una cálida y amable bienvenida», «Un saludo positivo y sincero», «Contacto visual y sonrisa cordial», «Presencia impecable», «Anticiparse a las necesidades del cliente», «Utilizar otros idiomas si es posible», «Que se sientan importantes», «Trato personalizado», «Oportunidades para comunicarse con ellos», «Evitar actitudes rutinarias», «Un avión limpio y ordenado», «Un eficaz y profesional servicio de comidas, bebidas y obsequios», «Una rápida respuesta a las llamadas», «Atención a las peticiones lo antes posible», «El trato en posibles conflictos con calma y discreción», «Un correcto lenguaje corporal», «Estar siempre visibles en cabina», «Mensajes muy claros» o «Correcta entonación y pronunciación».

El hecho de que estas estrategias sean retóricas no les resta un ápice de realidad o de fuerza. Las retóricas institucionales son capaces de conformar las realidades cotidianas en las que vivimos. Eso sí, sus predicados son susceptibles de impugnación o contestación por parte de otras retóricas, en el encuentro con los usuarios. Los agentes están en capacidad de discriminar hasta qué punto se trata sólo de formas de hablar, es decir, de realidades construidas en el lenguaje más que en la práctica. Para impugnar tales retóricas las descalifican como una mera

«fachada», un «maquillaje», una «operación de imagen», expresiones que constituyen lugares comunes en el discurso convencional acerca de la administración, las empresas y las instituciones financieras. «En las clínicas privadas las enfermeras llevan minifalda, pero te escatiman los medicamentos», «Puedes pagar una millonada por volar en clase preferente, pero a tu destino vas a llegar con el mismo retraso que los demás», «La señorita que me atendió era muy amable, pero no me solucionó el problema». Tanto es así que en ocasiones se produce una especie de inversión de los roles esperables. La organización apenas se muestra capaz de ofrecer nada más que «buenas maneras», mientras paradójicamente los sujetos usuarios exigen «hechos», «eficacia» y «tribunales», es decir, menos consenso y más contrato.

Los propios miembros de las instituciones suelen mostrarse en privado críticos o desencantados con tales retóricas, por más que públicamente las abracen con fe entusiasta. Pueden, por ejemplo, denunciar ante la opinión pública riesgos y fallas disfrazados por la dirección. Pueden filtrar al exterior informaciones confidenciales para comprometer las políticas de imagen de la compañía, obligar a ésta en una toma de decisiones u obtener reivindicaciones laborales. A menudo descalifican los nuevos servicios de información y reclamaciones como un mero lavado de cara de la institución. Por ejemplo, en el caso de algunos departamentos hospitalarios de atención a pacientes, algunos expertos confesaban que su principal función no tenía tanto que ver con los problemas de los pacientes concretos cuanto con proporcionar a la gerencia una información directa sobre el hospital, no filtrada por la cadena de mando. De parecida manera, los funcionarios de aviación civil encargados de las indemnizaciones por pérdida de equipaje las entienden como una pura restitución económica por los daños producidos, nada parecido a un mecanismo de corrección, menos aún de reparación moral. En esta medida, la mirada a la retórica institucional desde dentro no parece más entusiasta que la exterior.

Un caso que ilustra este punto es el de la cadena de posiciones en relación con la información en los servicios de atención al ciudadano de la Comunidad de Madrid. Quienes de hecho tienen la información precisa (por ejemplo, de tipo presupuestario) se ubican en el centro de la estructura organizacional. Los funcionarios que atienden al público desde posiciones periféricas son, en consecuencia, perfectamente

conscientes de los límites de la transparencia, dado que ellos mismos experimentan los obstáculos a un libre acceso al flujo informativo.

¿Significa esto que las políticas de comunicación organizacional son sencillamente cínicas y se limitan a tender cortinas de humo? Eso es lo que sugiere una comprensión del vínculo con las instituciones reducido a confianza figurada. Desde una tal visión crítica, basada en nociones de «simulacro», «alienación» o «falsa experiencia», la autopresentación personalista y sonriente de las instituciones esconde, de hecho, el expolio del mundo de la vida. La intervención masiva de las viejas burocracias política, económica y tecnocientífica sobre las formas locales de cultura estaría asegurada, más que nunca, por esta nueva y amable cara.

Ciertamente, en nuestra etnografía no falta evidencia para apoyar ese tipo de interpretaciones. Un buen ejemplo es la doble evolución del sistema de crédito. Por un lado, el lenguaje de la confianza densa (cercanía, intimidad y reciprocidad) ha invadido toda la autopresentación del banco ante sus públicos —tanto la publicidad como la papelería, el diseño del espacio de las sucursales o la imagen corporativa—. Al mismo tiempo, los viejos procedimientos de asignación del crédito, basados en la autonomía de criterio y el conocimiento local de los directores de sucursal, con su relación directa con los clientes y sus circunstancias personales, ha sido barrido en favor de un mero cálculo basado en perfiles estadísticos de riesgo controlados por un departamento central a salvo de cualquier influencia local. Los bancos pasan con increíble facilidad de la confianza pura al puro cálculo.

Sin embargo, la noción de repersonalización que estamos presentando sugiere una interpretación menos unidimensional. Desde nuestro punto de vista, ésta vendría a ser el resultado de la superposición de códigos en una estructura de doble legitimidad: uno contractual, que establece la orientación finalista del sistema experto, y otro, añadido al anterior, que establece la búsqueda de una legitimidad consensuada con los sujetos sociales. Lo que se produce es una dialéctica en la relación entre confianza figurada y sujeto; dialéctica que posee un mayor o menor alcance dependiendo del tipo de contextos y sujetos involucrados. Por una parte, el trabajo expresivo organizado de manera programática desde las cúpulas genera permanentemente anticuerpos ante el engaño y la falsa experiencia. Las propias retóricas institucionales son fuente de discurso crítico, tanto interna como ex-

ternamente. Así que la teatralización de la confianza no se da por buena sin más. Por otro lado, los componentes simbólicos de ese código expresivo tienden a volverse sustantivos, generando expectativas y derechos. Esto es especialmente cierto en aquellas instituciones (como las políticas y administrativas) cuyo objeto fundamental es precisamente el derecho, pero lo mismo podría decirse de áreas con importantes facetas comerciales, como son las de la salud o el transporte. La teatralización lleva en sí la semilla de su propia transformación, pues suscita en los usuarios expectativas de confiabilidad y compromete a las instituciones en sus propias promesas.

Sospecha cooperativa

En la medida en que predican una relación holista entre sujetos totales, tanto la confianza interpersonal como la confianza figurada contienen exigencias muy elevadas. En contraste, la idea de cooperación parece responder mejor al tipo de relación fragmentada, condicional, acotada y pragmática que liga normalmente a la mayoría de los usuarios con los sistemas expertos. De hecho, la actitud cooperativa nunca excluye, ni siquiera en los casos de mayor satisfacción con el rendimiento institucional, una vigilancia permanente y una suerte de hipótesis pesimista del nativo: ante una institución, cualquier precaución es poca.

Así, los clientes, vecinos y ciudadanos de nuestra etnografía basculan de la aquiescencia a la aprehensión, de la buena fe a la fiscalización implacable. Los vecinos en los consejos de participación municipal tratan de mantener un control estrecho sobre lo que hacen técnicos y políticos. Los pasajeros frecuentes del transporte aéreo se vuelven expertos en leer entre líneas las razones (casi nunca claras) de retrasos o cambios en los horarios de embarque y despegue, así como en detectar los menores signos de anomalía durante el vuelo. En el hospital los pacientes piden explicaciones, y hasta pruebas, de las decisiones médicas.

En particular, el lenguaje de la queja domina el discurso usuario sobre los sistemas expertos. No importa cuánto haya mejorado este tipo de servicios en España en décadas recientes, el tono general es quejoso. Los grupos de discusión de usuarios siguen una narrativa de desencanto y vigilancia, puntuada por anécdotas de ciudadanos indefensos que sufren la ineficiencia y las arbitrariedades del sistema.

A este tipo de discurso lo acompaña una autoafirmación en la acción. Por ejemplo, entre los usuarios del aeropuerto madrileño es sabido que los taxistas se niegan a llevar a los clientes a localidades próximas al aeropuerto. En consecuencia, el pasajero avispado ha aprendido a mentir sobre su destino hasta que no está ya en ruta. Nuestra etnografía abunda en este tipo de astucias, como la de la campesina que rescató a su padre moribundo del hospital, secuestrándolo literalmente durante la noche en una furgoneta. O la de la parturienta que durante el trabajo parto le espetó a su matrona: «Mira, yo sé parir. Ya lo he hecho antes».

Esta línea de interpretación se ve reforzada si miramos qué sucede al otro lado de la barrera, tras mostradores, despachos y cabinas. Por ejemplo, el número de errores médicos que puede registrarse durante un solo día en una unidad de cuidados intensivos es sorprendente (entendiendo por tales las desviaciones con respecto a una definición ideal de las tareas que conlleven riesgo añadido, desde una medicación excesiva o deficiente hasta sobrediagnóstico o escritura incomprensible, pasando por fallos en la cadena informativa). Por supuesto, la actitud rutinaria de los expertos torna invisible esta realidad al ojo del lego, lo que neutraliza sus efectos desestabilizadores.

Esta visión tan maquiavélica tiene su reflejo en el sentimiento de presión social e incomprensión pública que expresan los expertos. Les preocupa su mala imagen, de la hacen culpables principalmente a los medios de comunicación. Ese sentimiento es especialmente fuerte entre pilotos y médicos, considerados un día personajes prestigiosos y respetados, hoy en crisis por la masificación y la universalización de los servicios. También encuentra expresión en el encarnizamiento misógino del público contra azafatas y enfermeras, degradadas de «ángeles» a «camareras» y «sirvientas». Paradójicamente, el proceso reciente de visibilización del trabajo del cuidado por parte de las mujeres ha tenido la indeseada consecuencia de mercantilizarlo, depreciándolo a ojos del público.

Pero la lógica de la sospecha no es un privilegio del usuario. Los expertos mismos recurren sistemáticamente a ella a la hora de evaluar tanto a sus otros colegas como al sistema en su conjunto. Algunos doctores se reconocen remisos a ponerse ellos mismos, como pacientes, en manos del hospital. Y los neonatólogos de la unidad estudiada usaban un lenguaje considerablemente duro a la hora de juzgar las

actitudes y sesgos de otras especialidades. En particular, estaban muy preocupados con el incremento de los embarazos artificiales por parte de los ginecólogos, pues percibían la sangrante contradicción de que cuanta mayor eficacia alcancen ellos en salvar las vidas de neonatos de poco peso, tanto más habrán de esperar que el emergente mercado reproductivo genere en el futuro ese tipo de paciente, con las secuelas que comporta.

En resumen, la estrategia analítica consecuente con esta noción de sospecha cooperativa contempla las relaciones entre instituciones y usuarios como un campo de intereses en juego (Elster, 1997), una forma de cooperación sin confianza (véanse Gambetta, 1988; Misztal, 1996, p. 64). A nuestro juicio, una tal perspectiva analítica identifica bien los límites de la institución tardomoderna, atrapada entre la necesidad de cubrir objetivos técnicos y de captar la cooperación voluntaria de sus usuarios, más que su beneplácito o su complacencia.

La doble estructura de la legitimidad y sus consecuencias

Entonces, ¿por qué seguir hablando de confianza? ¿Representa algo más que una moda sociológica, o una confusión etnográfica entre categorías analíticas y nativas?

A nuestro juicio, el concepto de confianza no debe ser abandonado, sino entendido de una forma compleja. Para ello hay que comenzar señalando la insuficiencia del dualismo que opone la institución como «jaula de hierro» a los términos reencantados con que se presenta a sí misma. Ambas descripciones son incapaces de dar cuenta de lo que realmente sucede en el campo. Frente a ese dualismo, hemos de destacar la doble estructura de legitimidad de las instituciones tardomodernas. Esa estructura implica una contradicción en el sentido marxista del término, un choque entre principios funcionales (cf. Offe, 1990; Beck, 1997). Ancladas en la lógica contractual del rendimiento con respecto a fines, no pueden evitar despersonalizar; conscientes de sus límites en este anclaje, promueven un creciente reconocimiento de la diversidad cultural e individual de los sujetos que previamente habían excluido. El resultado es un patrón confuso de vinculaciones que responde a este doble y simultáneo movimiento de exclusión/reinclusión

del sujeto, de desconocimiento/reconocimiento de las lógicas culturales por parte del sistema.

Una primera consecuencia de ese conflicto es la promoción e implementación de un código repersonalizador. Ese código es hoy día un rasgo tan visible en nuestros contextos de estudio como debió de serlo en otras épocas la tendencia a despersonalizar. Por su medio los sistemas expertos tratan de recuperar al sujeto en los procesos institucionales, restaurar la fractura entre mundo de la organización y mundos de la vida, superar el déficit de legitimidad de aquél, dotarlo de un rostro sonriente, en definitiva reencantar el entorno de la relación entre instituciones y usuarios. A nuestro juicio, tal código expresivo no cancela ni sustituye al régimen institucional de la racionalidad instrumental, sino que se superpone a él. Y no es una mera continuación del mecanismo instrumental. Suscita contradicciones y paradojas cuyo alcance en cuanto a los fines y procedimientos del sistema habrá aún de evaluarse de forma empírica.

Al establecer la hipótesis de una superposición entre el código repersonalizador y el régimen instrumental-contractual de la institucionalidad tardomoderna, queremos dar a entender que, a nuestro juicio, resulta errado conceptualizar estas transformaciones como un «post» (en el sentido de un corte o discontinuidad radical con el régimen precedente). No hay propiamente superación o trascendencia de lo anterior. Tampoco se trata sin más de un simulacro carente de consecuencias, una mera tapadera de los procesos duros, «reales», de toma de decisiones. Sin abandonar su fundamento contractual, las organizaciones formales buscan estipular modos consensuales de legitimidad respecto a sus usuarios.

Una segunda consecuencia de este doble patrón es la tensión entre las metas de la institución como sistema racionalizado y los sentidos con que las llenan los sujetos concretos. Aquí «sentido» es un concepto emparentado con otros como «densidad semántica» (Lash, 1997), «esfera íntima» (Giddens, 1997) o «energías de vinculación» (Habermas, 1998), y se refiere a las diversas formas de producción simbólica emergentes de la vida cotidiana. Es que los seres humanos no sólo tenemos necesidad de cumplir metas, sino también, y sobre todo, de encontrarles un sentido intersubjetivamente compartible con otros. Las instituciones de la modernidad suponen un tremendo incremento en cuanto a niveles de eficacia y posibilidades prácticas (por

ejemplo, las asociadas a las esferas del consumo o la comunicación), pero también un vaciamiento o un déficit correlativos en cuanto a las orientaciones de valor consensuadas entre sujetos que se hallan permanentemente forzados a optar (Habermas, 1986; Beck, 1992). Un tipo de conflicto que se hace notorio en cuestiones como el discurso de los funcionarios sobre el valor de la participación democrática, el monopolio de los médicos en la administración de las consecuencias de la enfermedad, entre ellas la muerte, o las diatribas de los técnicos de diversa clase siempre que su conocimiento experto se cuestiona públicamente.

En las instituciones contemporáneas, tratar de dar significados consensuados a actividades instrumentales dispara una creciente explicitación reflexiva de sus contenidos y procedimientos. Esa reflexividad no es algo individual, depende de la posición de cada quien en el juego institucional. El código de repersonalización del que venimos hablando se pone en práctica, por tanto, según una variedad de marcos institucionales que articulan de diferente manera la relación entre lo contractual y lo consensuado. En nuestro estudio aparecieron tres modalidades.

Primero, los sistemas ligados al campo político, administrativo y jurídico. El principal rasgo de este campo es la presencia de lo que hemos denominado una reflexividad programática, basada en el principio democrático del discurso y por tanto inserta en la estructura misma del sistema experto. Esta reflexividad programática, centrada en el sistema en cuanto conjunto de reglas de convivencia, se ve acompañada frecuentemente por otra forma de reflexividad que podemos llamar dialógica y que emana de los profesionales como agentes concretos, cuyos valores y decisiones introducen en las lógicas institucionales sentidos procedentes de mundos vividos en principio ajenos a la racionalidad del sistema experto como tal. La reflexividad programática tiene dos fuentes distintas: una jurídica, en los principios de discurso y ciudadanía; otra pragmática, en los principios de calidad y satisfacción que cada vez más dominan el mercado.

Segundo, los sistemas ligados al campo tecnológico-instrumental. En este campo se trata, sobre todo, de formas de reflexividad dialógica, generadas no desde el imperativo democrático, sino desde la relación práctica de los profesionales con los distintos mundos vividos con los que entran en intercambio en el ejercicio de su profesión.

Tercero, los sistemas ligados al campo financiero y mercantil. En este campo, la meta institucional de maximización del beneficio parece bastante impermeable a la introducción de sentidos extrainstitucionales. Podríamos decir que el dinero es ciego. El examen de los puntos de acceso a este sistema muestra una considerable desvinculación entre las metas del sistema financiero y los sentidos locales de la práctica de los agentes. No es de extrañar, por tanto, que autores como Simmel o Giddens hayan tomado precisamente al dinero como modelo de sistema simbólico abstracto, desanclado (Simmel, 1977; Giddens, 1994).

Además de la reflexividad programática, centrada en el sistema, y la reflexividad dialógica, centrada en el experto, hay que añadir la existencia de una reflexividad en los márgenes, centrada en el usuario. La primera se refiere a modos de autorreconocimiento por parte del sistema que atienden a su necesidad de revinculación. Es un proceso controlado centralmente, desde la cúpula de las organizaciones, orquestado de forma estratégica, que se procesa con una relativa suavidad y lubrica los procesos de cambio y conflicto institucional. La segunda se refiere a las lógicas de reanclaje que los expertos introducen por vía de su propia experiencia sociocultural, pues antes que profesionales son también ciudadanos, clientes, pacientes o usuarios. Finalmente, la reflexividad en los márgenes es aquella que irrumpe en el punto de acceso en la confrontación cotidiana entre el sistema experto y el mundo vivido de los sujetos.

Las organizaciones son capaces de procesar de forma más o menos prevista y ordenada las formas programática y dialógica de reflexividad a través de sus canales ordinarios de comunicación. La reflexividad en los márgenes, por el contrario, suele procesarse más abruptamente, siguiendo los formatos de la reclamación y el contradiscurso, cuando no los de la transgresión normativa, la falla o el colapso. Característicamente, es percibida por medio de metáforas del caos y de escenarios imaginarios de vulnerabilidad del sistema. Es en este punto donde el estudio de los puntos de acceso se hace especialmente pertinente, pues en su calidad de lugares de tránsito y acumulación de personas, éstos a menudo operan como auténticas metáforas de desorden social (pensemos simplemente en los escenarios del aeropuerto y la sala de urgencias). El reconocimiento de esta forma de reflexividad por parte de la organización va siempre a remolque de las

circunstancias y se dirige normalmente a evitar el horizonte de la catástrofe o paliar las consecuencias del colapso.

Conclusión

La etnografía de los intercambios entre expertos y usuarios en puntos de acceso permite documentar un número de problemas interesantes en torno a la naturaleza del vínculo entre las instituciones tardomodernas y sus destinatarios, problemas que tienen que ver con confianza, riesgo, visibilidad, diferencia, conocimiento, igualdad y justicia en la interfase entre fuerzas racionalizadoras y mundos locales. Aquí hemos argumentado que esa relación no puede ser entendida en términos de pura racionalidad instrumental, sino que resulta necesario atender a la pluralidad de formas de reflexividad que vienen generando los nuevos procesos orientados a recrear y reencantar esos vínculos. Tales procesos buscan aproximar la sonrisa de la institución a sus usuarios mediante retóricas institucionales que predican confianza.

Es cierto que este fenómeno que hemos denominado «repersonalización» se produce prioritariamente en un plano ceremonial o simbólico, el del trato amable y distinguido como expresión deferente de la dignidad sagrada de la persona (Goffman, 1970, 1979). Es decir, presupone una disociación tajante entre la acción técnica del experto y las dimensiones expresivas del trato. Desde ese punto de vista podría considerarse que la repersonalización no es más que una enorme estrategia retórica, una puesta en escena orquestada por la institución. En cierta manera es así, dada la división del trabajo institucional entre toma de decisiones técnicas, por un lado, y políticas de información e imagen por otro. Esa división implica procesos más o menos «duros», en el sentido de más o menos impermeables a la acción y opinión de los públicos.

No obstante, la etnografía indica hasta qué punto esa disociación resulta cuestionada. Vemos a los vecinos de un distrito exigiendo participar directamente en decisiones urbanísticas y a pacientes que se niegan a aceptar determinadas decisiones médicas. Esos usuarios están tomando al pie de la letra la promesa de cogestión implícita en la

retórica de los expertos. Además. encontramos el fenómeno complementario de que los distintos agentes institucionales asuman actitudes de distancia crítica respecto al funcionamiento de la organización a la que pertenecen, identificándose en cierta medida con el punto de vista de los usuarios, incluso actuando en calidad de tales.

Así, al verse públicamente comprometida la credibilidad experta, los límites ceremoniales de la repersonalización imponen también nuevos límites en la capacidad de los expertos para actuar monológicamente en el futuro. Las consecuencias de la repersonalización no son sólo ceremoniales, inciden a largo plazo sobre planos sustanciales de la actividad del sistema. Lo distintivo de este proceso es la conversión de los objetos de intervención en sujetos de diálogo frente a la institución. La dinámica interna es desbordada por negociaciones y tensiones con el exterior, expresando acuerdos y convenciones emergentes sobre las metas mismas del sistema.

Por estas razones hemos propuesto aquí una interpretación de los procesos repersonalizadores en términos del trabajo de un doble código de vinculación, contractual y consensual al mismo tiempo, concebible como una superposición de principios organizativos. Quizá las instituciones tardomodernas nunca hayan dejado de ser la unidimensional maquinaria para resolver problemas y procesar personas que siempre fueron. Pero de algún modo su racionalidad ha quedado inextricablemente enredada con la de los sujetos sobre los que se supone debían actuar.

A nuestro juicio, las constantes disfunciones, conflictos y encerronas del funcionamiento cotidiano de los sistemas expertos, que los informantes de nuestra investigación expresaron una y otra vez con sus referencias a la queja amarga, la reclamación insatisfecha, el «lío», el «caos», el «desorden» y el «embrollo», ponen en entredicho cualquier imagen adámica, en el sentido de que la institución tardomoderna ha conseguido desligarse de las coerciones de una racionalización tecnoburocrática para revincularse totalmente con los sujetos que la viven. Esto abre la puerta al estudio de las variadas y contradictorias formas que ese vínculo viene tomando y las que tomará en el futuro.

Bibliografía

Abèlés, M. (1990), *Anthropologie de l'Etat,* Armand Collin, París.

Beck, U. (1992) [1986], *Risk Society. Towards a New Modernity,* Sage, Londres.

— (1995), *Ecological Enlightment. Essays on the Politics of the Risk Society*, Humanities Press, New Jersey.

— (1997), «La reinvención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, pp. 13-73.

Douglas, M. (1992), *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Routledge, Londres.

— (1985), *How Institutions Think*, Routledge, Londres.

— (1996) [1985], *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Paidós, Buenos Aires.

Elster, J. (1997) [1989], *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Gedisa, Barcelona.

Fukuyama, F. (1995), *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, Nueva York.

Gambetta, D. (1988), «Can We Trust Trust?», en D. Gambetta (ed.) *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations,* Blackwell, Oxford, pp. 213-237.

Gellner, E. (1989), «La jaula de goma: desencanto con el desencanto», en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Barcelona, pp. 164-177.

Giddens, A. (1994) [1990], *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.

— (1997), «Vivir en una sociedad post-tradicional», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, pp. 75-136.

Goffman, E. (1970), *Ritual de la interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

— (1979), *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid.

Habermas, J. (1986) [1973], *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.

— (1998) [1992], *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.

Hacking, I. (1985), *Reconstructing individualism*, Stanford University Press, Stanford.

Herzfeld, M. (1993), *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, The University of Chicago Press, Chicago.

Lash, S. (1997), «La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno,* Alianza, Madrid, pp. 137-208.

Lash, S., y B. Wynne (1992), «Introduction», en U. Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage, Londres.

Luhmann, N. (1979), «Trust. A Mechanism for the Reduction of Social Complexity», en *Trust and Power*, John Wiley, Londres, pp. 1-103.

— (1988), «Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives», en D. Gambetta (ed.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Blakwell, Oxford, pp. 94-107.

Lyon, L. (1989), *The community in urban society*, Lexington Books, Lexington.

Marcus, G. E. (1995), «Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

Misztal, B. A. (1996), *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*, Polity Press, Cambridge.

Mutti, A. (1987), «La fiducia. Un concetto fragile, una solida realtá», *Rassegna italiana di sociologia*, XXVIII, 2, pp. 223-247.

Offe, C. (1990), *Contradicciones en el Estado del bienestar*, Alianza, Madrid.

— (1992), «Criterios de racionalidad y problemas del funcionamiento político-administrativo», en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid.

Schultz, A., y T. Luckmann (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.

Simmel, G. (1977) [1908], «El secreto y la sociedad secreta», en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización,* Revista de Occidente, Madrid, pp. 357-424.

Velasco, H. M., F. Cruces, Á. Díaz de Rada, R. Fernández, C. Jiménez de Madariaga y R. Sánchez Molina, (2006), *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*, Ramón Areces, Madrid.

Weber, M. (1944) [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.

10.
En las democracias del ADN: incertidumbre ontológica y orden político en tres Estados*

Sheila Jasanoff

Resumen

En este texto se compara la reglamentación de la biotecnología en Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos, y se señalan las diferencias sistemáticas que se han desarrollado en torno a cuatro asuntos: el aborto, la reproducción asistida, las células madre y los alimentos transgénicos. Las políticas relativas a estos asuntos reflejan la capacidad de las instituciones reguladoras de cada país para afrontar las incertidumbres científicas, sociales y éticas en torno a la biotecnología. Los marcos normativos nacionales constituyen un aparato de producción de sentido colectivo mediante el cual los gobiernos y los ciudadanos interpretan los riesgos y las promesas de la biotecnología. En concreto, las opciones en materia de reglamentación sitúan las nuevas ontologías creadas por la biotecnología bien en el ámbito de lo familiar y lo manejable, bien en el ámbito de lo desconocido y lo inaceptablemente arriesgado. La comparación muestra que las respuestas públicas a la biotecnología están arraigadas en unas culturas políticas sólidas y coherentes, y no son expresiones ad hoc *de preocupaciones que varíen imprevisiblemente de un asunto a otro.*

Los esfuerzos por administrar y controlar el desarrollo de la biotecnología en sus primeras décadas de existencia pusieron de manifiesto una

* En *New Genetics and Society*, vol. 24, n.º 2, agosto 2005, pp. 139-155. Traducción del inglés original de María Enguix.

paradoja. Cuando los Estados y las corporaciones privadas fomentaron la innovación biotecnológica, caracterizaron este sector tecnológico como un espacio singular y bien delimitado para la política pública, junto con sus característicos medios de producción (manipulación genética, etc.), sus regímenes de propiedad especiales (patentes de vida, por ejemplo), sus métodos mixtos de colaboración en el plano institucional (v.g. asociaciones entre la universidad y la industria) y, por encima de todo, sus objetivos primordiales con respecto a los seres vivos (mejorar entidades «naturales» manipulándolas para obtener una mayor pureza, productividad y eficacia, o nuevas características). No obstante, cuando abordaron su reglamentación, los grupos de presión, la actuación gubernamental y el debate público se estructuraron en función de las llamadas líneas verticales, que correspondían a categorías de productos comerciales específicos. En el contexto del control, la biotecnología no se presentó como un viraje transformador y revolucionario de nuestros modos de producción industrial, sino como un mero paso más, que tan solo merecía un segundo estudio somero, en el largo compromiso de la humanidad por hacer más productiva y maleable la naturaleza.

La tendencia a reglamentar la biotecnología por clases de productos había surgido con anterioridad y de forma más explícita en Estados Unidos, donde, desde los años ochenta, los políticos habían rechazado la legislación destinada al proceso de la manipulación genética (Jasanoff, 1995). Pero también la Unión Europea siguió en parte este ejemplo, alejándose del enfoque basado en el proceso que había caracterizado las normas sobre biotecnología adoptadas en 1990. En el nivel más básico, los marcos políticos tendían a distinguir la «biotecnología roja», asociada al desarrollo farmacéutico, de la «biotecnología verde», destinada a la producción agrícola. En definitiva, el razonamiento estribaba en que la primera se centra en cuestiones de salud humana, y también cada vez más en la ética biomédica, mientras que la segunda aborda cuestiones de riesgo medioambiental y amenazas para la biodiversidad. Tales diferencias hacían necesario que se recurriera a distintos campos de pericia técnica, así como a un compromiso con las diversas partes interesadas. A partir de estas realidades, desde entonces casi todos los gobiernos han regulado los bienes farmacéuticos y agrícolas a través de distintos organismos o ministerios (en Estados Unidos, por ejemplo, la Agencia de Alimentos y Medicamentos para la primera y el Departamento de Agricultura para la segunda). Dentro de la lógica de la gober-

nanza moderna parecía totalmente natural dividir las dimensiones técnicas y políticas de la reglamentación de la biotecnología entre estos sectores ya existentes con competencias administrativas.

Las reacciones públicas en todo el mundo, no obstante, han puesto en entredicho la bifurcación conceptual que trata la biotecnología como unitaria para su producción y promoción, pero múltiple para su reglamentación. La lógica y los discursos de la actuación estatal, inducidos por los conocimientos especializados y la racionalidad burocrática, no se corresponden tan netamente con la lógica de la aprobación y la aceptación ciudadana; sobre todo en una esfera pública mundial y heterogénea desde el punto de vista cultural. Desde una perspectiva «de abajo arriba», según la cual los ciudadanos deben vivir en un mundo modificado por la tecnología, hay cuestiones transversales de metafísica, epistemología y ética que unifican las áreas dispares de la aplicación tecnológica. Según una encuesta de opinión pública, muchas personas esperan encontrar elementos de responsabilidad y seguridad en las nuevas estructuras reglamentarias sobre biotecnología; elementos que los límites de la reglamentación tradicional sobre seguridad y salud orientada a los productos no restringen (Marris *et al.*, 2001). Esos mismos elementos, que han llevado a los partidarios de la biotecnología a aceptarla como un medio de producción revolucionario, también han persuadido a muchos consumidores y ciudadanos de la necesidad de crear nuevas formas de compromiso con todos los fines y propósitos de la biotecnología. Ni el ritmo ni el formato discursivo de los procedimientos reglamentarios tienen en cuenta, en líneas generales, este tipo de compromiso normativo. En resumen, las instituciones políticas, cuya función y cometido obedecían en primer lugar a los intereses de la innovación de productos seguros y eficaces, no satisfacen por completo los intereses de la democracia deliberativa.

Los enfrentamientos transnacionales sobre la comercialización de alimentos transgénicos, la gestión de patentes de fragmentos de genes y formas de vida más elevadas, y los regímenes políticos divergentes que se han desarrollado en torno a la investigación con células madre embrionarias ponen en clara evidencia los conflictos que pueden surgir si no se cumplen las expectativas públicas tácitas relativas a la gestión de la biotecnología. Estas fricciones, que sólo aparecen tras amplias inversiones estatales y privadas en investigación y desarrollo de productos, son contrarias a los intereses tanto de los científicos como de la

ciudadanía en el libre flujo del conocimiento científico. También perturba el compromiso mundial con el mercado libre consagrado en la Organización Mundial del Comercio. Parece claro que tanto los líderes nacionales como la ciudadanía a la que se dirigen se beneficiarían mucho si comprendieran mejor las condiciones que han llevado a sus homólogos de otros países a unas conclusiones sustancialmente distintas sobre los pros y los contras de la biotecnología. Con independencia de si esta comprensión conduce o no a una mayor convergencia de los valores ciudadanos o de la actuación política, sí que debería aguzar la inteligencia y la sofisticación del debate mundial sobre estos asuntos.

Las ciencias sociales pueden contribuir sobremanera a este esclarecimiento a través de un análisis comparativo y transnacional de las políticas reglamentarias. A estas alturas todo el mundo sabe que los problemas públicos no figuran sin más en los programas políticos. Pudiera parecer que son la huella directa de acontecimientos exógenos, que los introducen ahí. Contrariamente, están enmarcados de formas distintas en compromisos culturales que predisponen a las sociedades —no menos que a sus individuos— a encajar sus experiencias en tipos específicos de narrativas causales.[1] Estas narrativas se basan en prácticas y vías institucionales de conocimiento duraderas que permiten a las sociedades conceptualizar y buscar simultáneamente soluciones a nuevas amenazas para su seguridad o bienestar. Incluso los asuntos más técnicos se interpretan en el contexto de unas perspectivas sociales establecidas, pero variadas, que definen y afrontan los problemas públicos. Estas perspectivas, en gran parte derivadas de estudios de política nacional, adquieren un significado añadido cuando se traducen en un marco comparativo. Al exponer las causas subyacentes de la variación, las comparaciones transculturales pueden ayudar a explicar por qué la opinión pública nacional se inclina mal que bien a aceptar formas particulares de cambio tecnológico. Al mismo tiempo, al basar la percepción del riesgo y la conducta reglamentaria en la matriz más profunda de la cultura política, el trabajo comparativo se resiste a descartar el rechazo a la biotecnología como algo más que un temor irracional a la novedad, basado en la ignorancia de la ciudadanía sobre los hechos científicos.

1. En el proceso sociológico de la creación de un marco legislativo, véase Goffman (1974). Para más información útil sobre la creación de políticas públicas, véanse Schon y Rein (1994), Medrano (2003) y Jasanoff (2005).

Este artículo compara la adopción de la reglamentación sobre biotecnología en tres democracias industriales avanzadas —Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos— y muestra las diferencias sistémicas que se han desarrollado en torno a varias aplicaciones fundamentales de manipulación genética. A continuación se describen cuatro: el aborto, la reproducción asistida, las células madre y los alimentos manipulados genéticamente. Las distintas políticas elegidas para cada uno de estos asuntos reflejan en parte las diversas capacidades de las instituciones normativas con que cada país afronta las incertidumbres científicas, sociales y éticas de la biotecnología. Estos marcos institucionales constituyen, de hecho, un aparato de producción de sentido colectivo mediante el cual los gobiernos nacionales y sus ciudadanos interpretan los riesgos y las promesas de la biotecnología. En concreto, las opciones en materia de reglamentación ayudan a situar las novedades ontológicas creadas por la biotecnología bien en el ámbito de lo familiar y lo manejable, bien en el ámbito de lo desconocido y lo inaceptablemente arriesgado. En consecuencia, parece que las respuestas públicas a la biotecnología están más arraigadas en las culturas políticas sólidas y coherentes y no son tanto expresiones *ad hoc* y contingentes de preocupación que varíen imprevisiblemente de un asunto a otro.[2]

Espacios de divergencia: respuestas políticas a la biotecnología

En febrero de 1997 los periódicos del Reino Unido anunciaron el cruce histórico de una frontera inverosímil. Diana Blood, de treinta años de edad y asesora de relaciones públicas de Nottinghamshire, obtuvo

2. En un estudio reciente he definido la cultura política como el «medio sistemático con el cual una comunidad política hace elecciones colectivas vinculantes. El término incluye modos estructurados de acción, como las demandas judiciales en Estados Unidos, pero también los miles de códigos y prácticas no escritos con que una política complementa sus métodos formales de garantizar responsabilidad y legitimidad en la toma de decisiones políticas. La cultura política en las sociedades de conocimiento contemporáneas incluye los discursos tácitos, y sin embargo poderosos, con que se produce y valida el conocimiento colectivo. Abarca criterios institucionalizados para razonar y debatir. Pero asimismo … la cultura política incluye los movimientos con que un sistema de gobierno, casi por defecto, aborda ciertos asuntos y cuestiones fuera del terreno político, como es habitual» (Jasanoff, 2005, p. 21).

permiso para ser inseminada con esperma de su difunto esposo, Stephen. Las autoridades legales y administrativas británicas habían negado a Diane el derecho a inseminarse con el esperma de Stephen porque se lo habían extraído sin su consentimiento, cuando se estaba muriendo de una meningitis bacteriana. Sin consentimiento, dictaminaron los tribunales de apelación británicos, la inseminación estaba prohibida en Gran Bretaña. En virtud de la legislación europea, a Diane no se le podía impedir que llevase el esperma a otro país, como Bélgica, cuyas leyes permitían un embarazo en esas circunstancias. Finalmente Diane dio a luz en Bruselas a dos bebés concebidos por inseminación artificial con el esperma de su difunto marido.

Aunque los elementos básicos de la historia son inequívocos, al leer los artículos periodísticos de aquel día de febrero en que la victoria legal de Diane Blood fue una noticia sonada, vemos que el problema en cuestión se interpretó de formas muy distintas. *The Daily Telegraph*, uno de los pilares de la prensa británica, anunciaba con el siguiente titular: «Una viuda gana la lucha por dar a un luz a un hijo de su difunto marido» (Marks, 1997). Al lado de una fotografía de una mujer joven con su bebé, vestida recatadamente de negro, con una crucecita colgando del cuello, este titular daba énfasis al tema del parentesco triunfante: un linaje continuado por la determinación de una esposa a que la relación familiar fuese más allá de la muerte de su esposo, el punto biológico normal de no retorno. Los observadores de la cultura británica entreverán aquí, sin demasiada dificultad, el cliché recurrente de la tragedia familiar, un potente mecanismo para despertar y unir el imaginario nacional, bien conjurado, como en este caso, o no, como suele ser lo más común (los asesinatos de Sohar en el 2002, la muerte de la Princesa Diana en 1997 y las novelas de Dickens o las tragedias de Shakespeare).

El periódico internacional, de corte estadounidense, *Herald Tribune* contó la misma historia con este titular: «Una viuda gana el derecho a usar esperma de su esposo ante los tribunales británicos» (Associated Press, 1997). Aquí también el verbo «ganar» indica la superación de un obstáculo, pero la noticia del *Tribune* difiere bastante de la del *Telegraph*. El tema predominante de esta versión, que aparece junto a la fotografía de una joven sonriente, vestida con elegancia y saliendo de los tribunales rodeada de fotógrafos, es la victoria individual sobre las fuerzas que, en tanto consumidora autónoma, intentan restringir su

derecho a utilizar un bien deseado, en este caso el «esperma del marido». De nuevo no nos podemos resistir a discernir algunos elementos característicos del paisaje cultural estadounidense: la importancia de las demandas, el derecho de la persona a elegir en materia de reproducción y la mercantilización del esperma de la pareja para satisfacer el bienestar. Una intuye que el bebé nacido de la mujer en *esta* historia es más el producto de los deseos de la madre que, como sugiere la versión del *Telegraph*, la realización del sueño compartido, pero trágicamente interrumpido, de una pareja sobre la vida familiar.

La semiótica sutil de los titulares periodísticos facilita un punto de partida para un argumento más general. Incluso los procesos más básicos de la vida —en este caso, la unión del ovario y el esperma para producir nuevos vástagos— pueden interpretarse, en el contexto de la biotecnología moderna, con diferentes narrativas, con implicaciones morales y éticas opuestas. Gracias a su capacidad de generar nuevas formas de vida, la biotecnología vuelve inestables los límites aceptados entre lo natural y lo antinatural. Los hijos, por ejemplo, pueden ser concebidos cuando su padre biológico ya no está vivo —lo que viola el antiguo tabú de la necrofilia y el moderno de la paternidad no consentida—. Es necesario un trabajo social complejo, como el que hicieron los tribunales, las clínicas de fertilidad y los diarios en el caso de Diane Blood, para reorganizar la inestabilidad, para reubicar las nuevas entidades y conductas potencialmente amenazadoras desencadenadas por la biotecnología en sitios donde puedan interpretarse y controlarse. Volvamos a una exploración más detallada de cómo se ha tratado la exuberancia ontológica de la biotecnología en las culturas políticas de Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos.

Aborto: principios elevados, prácticas mundanas

El aborto, la interrupción deliberada del embarazo, es un modo antiguo de controlar la reproducción por medios artificiales, que adquirió nueva relevancia y visibilidad política a finales del siglo XX, a tenor del desarrollo de la anticoncepción tecnológicamente asistida y el relacionado auge del movimiento feminista. El aborto puede verse como una de las primeras formas de biotecnología, aunque no productor de vida: al liberar a la mujer de un embarazo no deseado, el aborto impi-

de necesariamente la existencia del feto en desarrollo. Dadas sus implicaciones en la investigación de embriones y células madre, el tratamiento legal del aborto es un punto de partida necesario para revisar las divergencias transculturales a la hora de reglamentar la biotecnología. Como veremos, se han desarrollado regímenes legales dispares relativos al aborto en tres países que difieren en la comprensión del estado ontológico del feto, la definición de los intereses de la mujer embarazada y la postura sobre la función del estado.

En Estados Unidos la legislación sobre el aborto se federalizó a partir de una resolución del Tribunal Supremo que causó una profunda división, concretamente en el caso Roe contra Wade (1973). Después se reafirmó varias veces, con más autoridad, en *Planned Parenthood de Southeastern Pennsylvania versus Casey* (1992).* Este caso judicial confirmó el elemento central del caso Roe —el reconocimiento del derecho constitucional de una mujer a abortar—, pero también reconoció que el Estado tiene interés en proteger la vida de un nonato, y que este interés puede prevalecer una vez que el feto se torna viable, es decir, capaz de sobrevivir fuera del útero de la madre. Mientras los casos Roe y Casey sienten jurisprudencia los Estados sólo podrán regular el aborto para que no infrinja el derecho fundamental garantizado por estas decisiones.

En Gran Bretaña el aborto está regulado por la ley sobre el aborto de 1967, que permite interrumpir el embarazo si se cumplen las condiciones estipuladas relativas a la salud física o mental de la mujer, el bienestar de su familia o el riesgo de dar a luz a un niño minusválido. Aunque los abortos requieren el consentimiento de dos médicos, muchos profesionales admiten que la cláusula que cubre los riesgos de la salud femenina puede interpretarse ampliamente para autorizar el aborto libre en Inglaterra y Gales. Una cláusula de la ley sobre fertilización y embriología humanas de 1990 [Human Fertilisation and Embryology Act] reducía el tiempo límite para abortar de 28 a 24 semanas. Este cambio reflejaba un firme consenso médico a favor de un

* Roe contra Wade es el nombre del famoso caso judicial en el que, en 1973, la Corte Suprema de Estados Unidos falló a favor de Jane Roe (Norma L. McCavey) negando la protección de la Constitución estadounidense al feto y reconociendo de facto el derecho al aborto. El fallo del caso *Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania versus Casey* profundizó, en 1992, en la misma dirección, si bien estableció algunas regulaciones al derecho al aborto *(N. de las E.)*.

límite menor, según las fuentes que consulté entonces, y se aprobó sin suscitar apenas debate sobre los derechos de la mujer o del estado ontológico del embrión.

En Alemania se aprobó la ley del aborto durante la política de reunificación entre las antiguas Alemania Oriental y la Occidental después de la caída del muro. Mientras el país seguía dividido, en el Este se había desarrollado un régimen legal más liberal, que prácticamente permitía abortar sin restricciones durante los primeros meses de embarazo. Esta disposición era contraria al Tribunal Constitucional, puesto que según la constitución alemana, la Ley Fundamental, se debe conceder al embrión plena dignidad humana desde el momento de la fusión nuclear del óvulo y el esperma. Asimismo, en el plano político, el concepto del aborto libre era anatema para el gobierno demócratacristiano del canciller Helmut Kohl. En virtud de un compromiso cuyos términos no se resolvieron hasta después de la reunificación, Alemania conservó la ley decimonónica según la cual todos los abortos eran actos criminales punibles con cárcel. Al mismo tiempo hubo excepciones legítimas en las interrupciones del embarazo a fin de proteger la salud de la madre, siempre que se sometiese a asistencia psicológica y se certificara que cumplía los requisitos estatutarios.

En apariencia, los tres países crearon acuerdos legales que permitían el acceso más o menos libre al aborto durante los tres y seis primeros meses de embarazo, pero las bases subyacentes eran muy distintas, así como los fundamentos para relajar las primeras leyes más restrictivas. Sólo Alemania sintió la necesidad de adjudicar un estado ontológico al propio embrión; el movimiento estadounidense a favor de poder elegir en materia reproductiva se opuso a las reiteradas tentativas de que el derecho de Estados Unidos suscribiese estos acuerdos, mientras que en Gran Bretaña ni siquiera hubo intentos para aclarar este asunto y el acceso al aborto se basó, como en Alemania, en consideraciones de bienestar maternal y familiar. En cambio, sólo en Estados Unidos el aborto fue tratado como una extensión de un derecho constitucional de la libertad personal de la mujer y durante un tiempo gozó de protección absoluta contra la intervención estatal. En ambos países europeos los intereses del estado de bienestar sobre la salud y la familia propiciaron la base para crear un fundamento lógico del aborto, bajo la autoridad que el Estado había delegado en la profesión médica.

Reproducción asistida

El nacimiento de Louise Brown, el primer bebé probeta del mundo, por fecundación in vitro, en 1978, abrió una nueva época para la tecnología de la reproducción asistida. Así como la llegada de la píldora de control natal modificó el contexto social del aborto, la fecundación in vitro reformuló las antiguas discusiones sobre la naturaleza del parentesco y la familia con la creciente popularidad de la inseminación artificial como tratamiento para la infertilidad masculina. Pero, mientras que la inseminación artificial dificultó el concepto de paternidad, esta vez lo que se desestabilizaba era la relación hasta entonces obvia de la madre con su hijo, lo que produjo un gran alboroto legal y social. Este alboroto se extendió en distintas vertientes a lo largo y ancho de las normas culturales y las estructuras institucionales para reglamentar la reproducción y la familia en los tres países.

En Estados Unidos los asuntos familiares incumben a la ley estatal y, por tanto, los asuntos suscitados por la fecundación in vitro se trataron primero en el cuerpo legislativo y los tribunales estatales. Sin embargo, curiosamente, el primer juicio público sobre el significado de la maternidad en la época de la reproducción asistida tuvo poco que ver con la alta tecnología, por no decir nada. Fue éste el caso del Bebé M, una niña que Mary Beth Whitehead dio a luz en 1986 en Nueva Jersey por inseminación artificial con esperma de William Stern. De común acuerdo con su mujer, Elisabeth, que por motivos de salud no deseaba concebir y dar a luz, William quiso adoptar el bebé que Whitehead, madre casada con dos niños, había dado a luz. El caso terminó en litigio cuando la «madre de alquiler» se negó a entregar al bebé y huyó con él a Florida. Por orden judicial, madre e hija volvieron a Nueva Jersey, donde el tribunal supremo del Estado decidió que el contrato entre Whitehead y los Stern no se podía ejecutar conforme a la política y el derecho aplicable, pero que lo mejor para la niña era permanecer bajo la custodia de los Stern.[3]

Desde mediados de los años ochenta las mujeres estadounidenses han experimentado con muchas formas de fecundación in vitro y alquiler de úteros. Tal vez lo más controvertido después del Bebé M

3. *In the Matter of Baby M*, 109 N. J. 396 (1988).

fuera el uso de la llamada subrogación gestacional [alquiler de úteros]; proceso mediante el cual se implanta un embrión creado por fecundación in vitro a la mujer que dará a luz al bebé. En el discutidísimo caso de Johnson contra Calvert,[4] el Tribunal Supremo de California sostuvo que, en caso de conflicto, la pareja que intentara procrear —es decir, los padres genéticos del niño— tendría prioridad sobre cualquier reclamación de la madre gestadora. Con esta decisión, el tribunal reinterpretó una estipulación de la ley sobre la familia en ese estado, que definía a la madre biológica del bebé como su «madre natural». Con esta decisión, California se unía a Bélgica como uno de los lugares con más facilidades para usar fecundación in vitro y madres de alquiler. Las parejas que deseen tener hijos pueden contratar incluso a madres de alquiler para que porten niños que no estén relacionados genéticamente con ninguna de las partes del acuerdo, aunque los tribunales de California han dictaminado que la pareja inicial no quedará eximida de la responsabilidad de cuidar al futuro bebé.[5]

El valor de la fecundación in vitro para los futuros padres ha aumentado con el desarrollo de las técnicas de diagnóstico prenatal que permiten diagnosticar si los embriones tienen anomalías genéticas heredadas, y en ese caso descartarlos de la implantación. Se puede usar la misma técnica para seleccionar embriones por sexo y también por tejidos idénticos en hermanos que necesitan una médula ósea sana u otros trasplantes. En virtud del derecho estadounidense, muchos de estos servicios se prestan prácticamente sin regulación alguna y las clínicas privadas deciden qué pruebas ofrecen a quién. Por tanto, las clínicas de fecundación in vitro publicitan mucho la selección del sexo para lograr un «equilibrio familiar», un eufemismo que en realidad sirve para garantizar que las parejas tendrán a la hija o el hijo deseado. En suma, el derecho y la práctica estadounidenses tratan el deseo de una pareja de tener hijos —e incluso hijos con ciertas características predeterminadas— como el factor principal que constituye el uso y la reglamentación del diagnóstico prenatal.

El contraste con Gran Bretaña y Alemania no podría ser más duro, aunque los criterios adoptados en ambos países no son idénticos. En Gran Bretaña una ley de 1990 creó la Human Fertilisation and

4. Para una interpretación del caso, véase Hartouni (1997, pp. 85-98).
5. *In re Marriage of Buzzanca*, 61 Cal.App.4yh 1410 (1998).

Embryology Authority (HFEA) para que se encargara de conceder licencias y controlar todas las clínicas de inseminación y fecundación in vitro del país, así como las instituciones encargadas de la investigación embrionaria y el almacenamiento de gametos y embriones. El diagnóstico prenatal o la selección del sexo, que en Estados Unidos se resuelven *ad hoc* y de forma descentralizada, se someten al control gubernamental central. Bajo esta premisa, los médicos y los futuros padres tienen menos margen para decidir qué servicios de diagnóstico y de prueba tendrán a su disposición en Gran Bretaña, en comparación con las clínicas privadas de Estados Unidos. Los embriones producidos con fecundación in vitro, pero no implantados, se almacenan y utilizan según directrices de la HFEA conformes a la ley HFE; esto impide, por ejemplo, extraer esperma sin consentimiento del esposo, como sucedió en el caso de Diane Blood. El alquiler de úteros también está regulado por ley, y se disuade su práctica. Aunque los acuerdos para el alquiler de úteros no son ilegales, no se llevan a la práctica, y publicitar la subrogación del útero es delito. En la práctica esto significa que en Gran Bretaña por lo general los acuerdos se hacen entre familias, entre parientes cercanos, en lugar de entre desconocidos vinculados por un contrato.

En 1990 Alemania aplicó la que sigue siendo la legislación europea más restrictiva en materia de reproducción asistida. Según el derecho alemán, el alquiler de úteros está prohibido y todos los embriones por fecundación in vitro deben implantarse en la mujer que suministra los óvulos. La diferencia es que sólo puede crearse un número de embriones igual a los que se van a implantar, y en ningún caso más de tres. Por lo tanto, los dilemas surgidos en otros países sobre la propiedad, uso y estado moral de los embriones no han lugar esencialmente en Alemania. La ley actúa de hecho como una prohibición ontológica, evitando que lleguen a existir entidades potencialmente perjudiciales para el orden moral. El diagnóstico genético prenatal también está prohibido por ley, lo que refleja la continua preocupación alemana en torno a las tecnologías que pueden permitir la selección de seres humanos según unos criterios de valor relativo. Este régimen es la antítesis del estadounidense en su resistencia a experimentar con opciones en materia reproductiva donde median las tecnologías.

Estas tres reacciones nacionales a la fecundación in vitro y las técnicas de diagnóstico prenatal asociadas muestran una vez más que

el aparato reglamentario de cada país gestiona la incertidumbre de forma distinta. Las decisiones descentralizadas y el enfoque mercantilista del diagnóstico han generado en Estados Unidos un ambiente particularmente favorable para los experimentos, con pruebas de valores límite que preceden y provocan la creación de normativas jurídicas. Como el enfoque británico es más restrictivo a la hora de fijar unas directrices nacionales uniformes para todos los asuntos relativos al embrión humano, la tecnología actúa bajo una supervisión estatal, consciente y vigilante desde el punto de vista político. Alemania ha tratado de mantener un Estado de perfecta claridad ética y legal, y lo ha conseguido legislando contra ontologías transfronterizas susceptibles de crear incertidumbre a través de innovaciones sociales y éticas no controladas.

Células madre

En los primeros años del siglo XXI se desató un sorprendente debate en muchos países industriales. La cuestión era si los países debían apoyar la investigación con células madre embrionarias y en qué condiciones. Estas células indiferenciadas, derivadas de embriones humanos muy tempranos, tienen la capacidad de desarrollarse en muchos tipos de células especializadas que podrían usarse para tratar enfermedades cardiacas, cerebrales, nerviosas y de otros órganos y tejidos. Con el cambio de siglo muchos biólogos creyeron que la investigación con células madre era la más prometedora de todas las fronteras en biomedicina. Por primera vez desde los debates sobre el ADN recombinante de los años setenta, los gobiernos dudaron si brindar su apoyo incondicional a un proyecto potencialmente revolucionario en las ciencias de la vida. Las razones estaban estrechamente ligadas a la inclusión de la vida misma como un asunto político, y las políticas nacionales con respecto a las células madre embrionarias divergieron según los marcos dominantes de cada país.

Como es sabido, Michel Foucault señaló que en la modernidad la vida, o *bios*, se estaba convirtiendo en la temática de la actuación política, y en general de la gubernamentalidad (Foucault, 1990 [1976], pp. 135-145; véase también Agamben, 1998, pp. 1-8). Pero ¿qué le habrían parecido las extrañas formas que adoptaría la biopolítica al

otro lado del océano en los albores de un siglo que no alcanzó a ver? Como muestra el derecho religioso estadounidense, el concepto de «vida» no es tanto un instrumento para clasificar o regular a las poblaciones, como un mecanismo para mantener a raya los movimientos sociales revoltosos o las nuevas constelaciones de la vida social.

En mayo del 2005 el presidente George W. Bush amenazó con su primer veto, algo bastante notable para un presidente cuyo partido también controlaba cómodamente las dos cámaras del Congreso. Se trataba de las células madre, un tema que Bush había tratado en agosto del 2001, durante su primera conferencia de prensa en su primer mandato como presidente. Estaba en juego el intento del congreso de expandir el dominio de la investigación, financiada por el gobierno federal, sobre células madre más allá de los estrechos límites fijados en el 2001. El presidente autorizó la investigación sólo con líneas celulares que existiesen antes de esa fecha y, según parece, habían sobrestimado muchísimo el número de líneas disponibles. El 24 de mayo, por 238 votos contra 194, la Cámara de Representantes amplió la zona de investigación permitida para incluir «embriones sobrantes» de los procedimientos por fecundación in vitro y el Senado se mostró inclinado a hacer lo mismo. Pero Bush permaneció firme en su oposición y anunció unos días antes de que la Cámara votara: «Soy muy partidario de la investigación con células madre adultas, por supuesto. Pero he dejado muy claro al Congreso que estoy en contra de que se use dinero federal, dinero de los contribuyentes, para promover una ciencia que destruye vida con el fin de salvar vida. Y, en consecuencia, si eso es lo que propone el proyecto de ley, lo vetaré» (Stolberg, 2005).

La retórica presidencial, basada en el cálculo de los grupos de interés, obligó a los filósofos a realizar el trabajo de ordenamiento ontológico. El nuevo cliché de moda «ciencia que destruye vida con el fin de salvar vida» proyecta de forma implícita al embrión, desde el momento de la fertilización, como una forma de vida humana en pie de igualdad con la de los pacientes adultos enfermos. Con este lenguaje, Bush y sus partidarios burlaron la larga batalla legal por salvaguardar la resolución del caso Roe-Casey, que reconocía las libertades protegidas constitucionalmente de las mujeres sin tomar partido con respecto al estado biológico del embrión. Lo que no se había ganado en los tribunales con autoridad legal, ni tampoco en las instituciones de investigación biomédica bajo la autoridad de las ciencias de la vida,

acabó reivindicándose como los despojos del vencedor en el proceso electoral. Al fusionar la moralidad con el mercado, la política presidencial que casi todas las encuestas señalaban como *inconsistente* con los deseos éticos de la mayoría se presentó como *consistente* con los deseos de una gestión sabia del dinero de los contribuyentes por parte de esa misma mayoría.

La política británica de investigación con células madre, considerada la más permisiva en Europa, trazó de otro modo la línea ontológica en torno a las células madre. En virtud de la Ley HFE, la investigación con embriones está permitida en principio hasta la aparición, más o menos al cabo de catorce días, de la línea primitiva, una gruesa línea de células que señala la división del embrión en partes reconocibles en el lado derecho, izquierdo, ventral y dorsal, así como la formación del sistema nervioso central y los órganos principales. En otras palabras, a efectos prácticos el derecho británico no considera los embriones de catorce días como un continuo biológico de una vida humana plenamente desarrollada. Las células madre derivadas antes de este punto límite del desarrollo embrionario se pueden utilizar lícitamente en investigación. Después de esta fecha, se considera que es más difícil mantener los nítidos límites del desarrollo y, asimismo, se restringe la investigación con embriones. Una entidad normativa facultada, la HFEA, brinda garantías públicas de que se mantendrá el orden moral y de que la ciencia, una vez que proceda a manipular la vida en la primera fase embrionaria, no caerá en el terreno resbaladizo de tratar *toda* la vida como si fuera susceptible de modificación genética.[6] Hasta ahora se mantiene la fe ciudadana en la capacidad de la HFEA para llevar a cabo su delicada misión, pese a que el cometido de la ciencia ya se ha expandido más allá de los límites previstos en 1990, por ejemplo, mediante la inclusión de entidades creadas por procedimientos distintos de la fertilización de óvulos y esperma dentro de la definición legal de lo que es un embrión.

En Alemania el derecho constitucional suscribió en esencia la misma solución ontológica aprobada en Estados Unidos por un gobierno republicano para consolidar su apoyo religioso y conservador. En Alemania el embrión en desarrollo puede gozar de plena dignidad humana, pero esta condición se establece mediante la aplicación de la

6. Sobre el debate británico relativo a la pendiente resbaladiza, véanse Mulkay (1997) y Jasanoff (2005, pp. 155-157).

ley basada en unos principios, y no por las veleidades de la política presidencial. Si bien en Alemania la ley no permite crear o destruir embriones para la investigación, a principios del 2002 el Bundestag votó a favor de la importación de células madre del extranjero si éstas se habían creado antes de una fecha límite fijada. Esta condición cumple el precepto, por lo general aceptado, de que en Alemania no se debe destinar ningún embrión a la investigación, puesto que las células madre ya existentes no se habían creado con este fin. Como en los dos casos anteriores, se ha trazado una línea entre la investigación permisible y no permisible en el plano ético, pero, en el caso alemán, la línea relevante en el plano moral es la que divide la ética dentro y fuera del país, no entre las células madre embrionarias y adultas como en Estados Unidos, ni entre la entidad anterior y posterior a los catorce días de Gran Bretaña. Al aceptar la vida humana como un bien trascendental, Alemania ha decretado cómo pueden manipular los científicos sus más tempranas manifestaciones. Como es evidente, Alemania no puede legislar la misma moralidad en otros países, pero sí que *puede*, según parece, mantener un orden interno que no incentive actuaciones ajenas consideras éticamente inaceptables en Alemania.[7]

Cultivos transgénicos

El tratamiento político de los cultivos transgénicos, y por extensión de todos los alimentos transgénicos, parece opuesto, en principio, al que han recibido las células madre en estos tres países. En este caso, Estados Unidos es el país más abierto a la innovación y la producción comercial, mientras que Gran Bretaña ha sido más renuente a permitir el desarrollo de la tecnología y Alemania ha ocupado una posición intermedia. Pero una mirada más atenta a la adaptación de los cultivos transgénicos en cada país revela ciertas regularidades.

Estados Unidos es el líder mundial en la producción y el uso de los cultivos transgénicos. Las empresas estadounidenses están en cabeza en el desarrollo, el examen y la mercantilización de estos cultivos. En el año 2000, apenas cinco años después de su primera intro-

7. Para una exposición etnográfica convincente de este argumento, véase Sperling (en preparación).

ducción comercial, Estados Unidos contaba con dos tercios de la producción de cultivos transgénicos y con casi el 75 por ciento de las hectáreas sembradas con estos cultivos en todo el mundo (Pew Initiative on Food and Technology, 2001). La investigación estadounidense ha seguido liderando la búsqueda de nuevas aplicaciones de biotecnología agrícola, por ejemplo, al diseñar una gama de productos «agrofarmacéuticos» cuyas propiedades de diseño están a medio camino entre los alimentos convencionales y los farmacéuticos. Dada la fuerte oposición a los alimentos transgénicos en Gran Bretaña y otros países europeos, así como la preocupación histórica de Norteamérica por los riesgos medioambientales y sanitarios (Brickman, Jasanoff e Ilgen, 1985; Vogel, 1986), muchos se han preguntado por qué los ciudadanos estadounidenses han aceptado con tanta complacencia esta nueva tecnología. ¿Acaso se han cansado de oponerse a cualquier riesgo?

Bien mirado, la respuesta tiene menos que ver con la percepción ciudadana de los productos transgénicos que con la confianza del Estado en la aplicación de la ciencia como instrumento para disipar posibles controversias. En los comienzos de la historia de la biotecnología, la convergencia de perspectivas entre biólogos moleculares de formación universitaria y promotores empresariales de la biotecnología condujo a caracterizar la modificación genética como un proceso cuya reglamentación no debía suscitar un interés especial. Según un programa de 1986 de la Casa Blanca, conocido como el Coordinated Framework [Marco Coordinado para la Regulación de la Biotecnología] (Office of Science and Technology, 1986), los organismos estadounidenses decidieron reglamentar la biotecnología en virtud de un mosaico de leyes existentes que, según el gobierno, conferían la autoridad adecuada para garantizar la seguridad de los productos transgénicos. Con fines normativos, la biotecnología moderna se presentó como una extensión de las viejas técnicas de manipulación biológica, no como una ruptura radical con las prácticas anteriores. Para afianzar esta postura fue necesario que sus partidarios afirmaran que la tecnología era a un tiempo familiar y revolucionaria, un delicado equilibrio que produjo frases paradójicas como la siguiente del Coordinated Framework: «Si bien los métodos de reciente desarrollo son una extensión de las manipulaciones tradicionales que pueden producir productos similares o idénticos, también permiten modificaciones genéticas más precisas y, por ende, despejan el camino a innovaciones emocio-

nantes y nuevas áreas de oportunidades comerciales». No obstante, para los políticos el tema de la especificidad fue el que prevaleció, por encima de las teorías sobre lo desconocido y lo incognoscible que podrían haber justificado una respuesta legislativa más proactiva para la biotecnología.[8]

Las políticas británicas sobre biotecnología agrícola fueron inicialmente bastante permisivas, como en Estados Unidos, aunque los expertos británicos se mostraron más prudentes desde el principio con respecto a las consecuencias medioambientales de la comercialización a gran escala de los cultivos transgénicos.[9] Sin embargo, el clima normativo cambió en 1996. Entonces se descubrió que los expertos que habían aconsejado al Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación se habían equivocado al predecir que el mal de las «vacas locas» no se transmitiría del ganado a los humanos y que tampoco habían hecho públicas sus dudas.[10] En un clima de creciente preocupación y desconfianza en los expertos, intensificado por nuevas alarmas sobre los posibles riesgos para la salud de los alimentos transgénicos, los británicos dejaron de consumir en masa estos productos y el gobierno comprendió que se enfrentaba a una crisis de confianza.

La reacción del Estado fue reestructurar las instituciones gubernamentales desprestigiadas que parecían haber perdido la confianza de la ciudadanía. Para empezar, esto implicaba contar con nuevas voces y opiniones en la toma de decisiones, lo que el gobierno se dispuso a hacer creando, en primer lugar, un amplio comité asesor, la *Agriculture and Environment Biotechnology Comission* y, en segundo lugar, abriendo un debate a escala nacional, con ayuda de la comisión, sobre la modificación de los cultivos transgénicos, titulado «GM Nation?» Poco después de este proceso, el gobierno anunció la primera aprobación de un cultivo transgénico, un maíz modificado para resistir un herbicida químico, el glufosinato amónico; otros dos cultivos transgénicos fueron rechazados (Coghlan, 2004). Por lo visto, las empresas de biotecnología agrícola habían conseguido lo que querían, pero no con la mis-

8. Para más información sobre el estado problemático de lo nuevo en biotecnología, véase Jasanoff (2001, pp. 34-50).
9. Para una discusión más detallada sobre este punto, véase Jasanoff (2005, pp. 56-58).
10. Estos fallos aparecen profusamente documentados en *The BSE Inquiry Report* (2000).

ma presión que en Estados Unidos. Los permisos para los cultivos transgénicos se concedían con mucha más prudencia en Gran Bretaña, que estudiaba con más detenimiento y caso por caso las incertidumbres, y con una mayor sensibilidad hacia los posibles efectos adversos. Con un control tan elevado, estaba claro que nada garantizaba que los cultivos considerados seguros en Estados Unidos cumplirían los requisitos de seguridad en Gran Bretaña.

La reacción alemana a los cultivos transgénicos no produjo una alarma social comparable a la de Gran Bretaña. En este asunto, como en otros relativos a la biotecnología, Alemania evitó la controversia al adoptar un marco legislativo que redujo el riesgo de mezclas o impurezas ontológicas, lo que minimizó asimismo la posibilidad de conflictos normativos. En concreto, en junio del 2004, el Bundestag aprobó una ley más estricta sobre el cultivo de alimentos transgénicos. Las disposiciones principales incluían restricciones sobre la cantidad de terreno destinada a los cultivos transgénicos, un registro interno para controlar estos cultivos y el requisito de que estos agricultores indemnizaran a los productores cuyos campos estuviesen contaminados con variedades transgénicas. El temor a la falta de regulación, tan frecuente en el orden legal alemán, se reflejó en los comentarios de un parlamentario a propósito de la ley: «En interés de los agricultores y los consumidores, no queremos alimentos alterados genéticamente que pasen inadvertidos y sin un control inicial a los estantes de nuestros supermercados» (Deutsche Welle, 2004b). Seguramente también fue una reacción a la situación en Estados Unidos, donde, según los sondeos, ciertos ingredientes transgénicos se habían colado en la cadena alimentaria sin el conocimiento o consentimiento de la mayoría de los consumidores.

Sin embargo, ni siquiera las leyes más estrictas pudieron acotar todas las conductas rebeldes. Una agencia de noticias alemana informó en mayo de 2004 de que unos vándalos sin identificar habían destruido un terreno de ensayos con cultivos transgénicos en el Estado oriental de Sacasen-Anhalt. Las autoridades estatales declararon que se estaban cultivando alimentos transgénicos en veintinueve campos por todo el país, pero que el maíz cultivado se destinaba únicamente al consumo animal (Deutsche Welle, 2004a). Según parece, en Alemania no había desaparecido la experimentación; sólo que un gobierno públicamente comprometido con el ideal de transparencia no podía revelar su realización.

La política de ordenamiento ontológico

Ahora estamos en condiciones de analizar algunas de las regularidades en las reacciones de tres países a la biotecnología, considerando tanto los aspectos biomédicos como los agrícolas. En líneas generales, las diferencias parecen estribar en los recursos institucionales que cada país emplea para el ordenamiento ontológico, tan necesario en biotecnología, dado su afán de hibridismo. ¿Cómo deberían clasificarse las nuevas entidades producidas gracias a la genética y demás manipulaciones biológicas? ¿Quién resolverá los dilemas morales asociados con los seres vivos cuyo estado legal es incierto y cuyo impacto en el entorno físico y social resulta imposible de predecir con certeza? Todos los países se han planteado este tipo de cuestiones, junto con las que suscitan otros desarrollos tecnológicos, pero quizá nunca con la urgencia generada en las fronteras de la biotecnología que cambian a un ritmo trepidante.

Al comparar los tres países, lo primero que nos llama la atención son los distintos grados de tolerancia con los «monstruos», o entidades que amenazan con provocar desórdenes al cruzar los límites establecidos de la naturaleza o la sociedad. La experimentación, tanto en la reproducción humana como en la biotecnología aplicada a los cultivos, ha estado a la orden del día en Estados Unidos, se ha tolerado con prudencia en Gran Bretaña y en general se ha rechazado en Alemania. Esta variación a la hora de aceptar nuevas entidades —bien en estructuras de parentesco, bien en los cultivos y los alimentos— se vincula sistemáticamente con las disposiciones institucionales de cada país para afrontar la incertidumbre. Como se resume en la tabla 1, el criterio estadounidense en su totalidad favorece la innovación y la asunción de riesgos, regulados por las leyes del mercado, dejando que las quejas y los agravios los solucionen *a posteriori* los tribunales. Por el contrario, tanto Gran Bretaña como Alemania han optado por soluciones legislativas mucho más prudentes, que sólo permiten innovar dentro de un marco normativo adoptado por ley. Pero mientras que Gran Bretaña tolera cierto grado de ambigüedad, al permitir que los organismos expertos brinden aclaraciones específicas para cada caso, Alemania ha preferido reducir el ámbito de la discreción administrativa y tecnológica creando normas legales inequívocas que se aplican estrictamente. En Alemania, si las leyes se respetan como es debido, no *puede* haber embriones congelados confusos en el plano ontológico, ni cultivos transgénicos que no figuren en un registro nacional.

Tabla 1. Estrategias nacionales de normalización

Estados Unidos	*Reino Unido*	*Alemania*
Monstruos fomentados	Monstruos permitidos	Monstruos prohibidos
Innovación regulada por el mercado	Innovación regulada por expertos	Innovación regulada por ley
Normas descentralizadas	Normas centralizadas	Normas centralizadas
La controversia la resuelve el más aventajado	La controversia se resuelve por consenso	La controversia se resuelve con la razón (por principios)
Responsabilidad judicial	Responsabilidad administrativa y parlamentaria	Responsabilidad legislativa

En Estados Unidos sólo la aversión, en apariencia inquebrantable, del gobierno de Bush a la investigación con células madre embrionarias parece contraria al fomento de la innovación tecnológica, pero no estamos ante una situación anómala de una sociedad que decide no asumir riesgos. Salta a la vista que muchos republicanos, empezando por la viuda del presidente Ronald Reagan e incluyendo a otros conservadores acérrimos, como el senador Orrin Hatch, de Utah, respaldan un enfoque más abierto de la investigación con células madre. Todos ellos, como la mayoría de los británicos, están preparados para aceptar embriones tempranos como algo distinto biológica y moralmente a criar niños y seres humanos adultos. Ni para ellos, ni para la mayoría de los demócratas, la omisión simplista de las diferencias cognitivas y evolutivas quedaron reflejadas en las palabras de George Bush: «La ciencia que destruye vida con el fin de salvar vida». A los empiristas anglosajones de ambos lados del Atlántico con un poco de sentido común les cuesta identificar una masa de células en la punta de un alfiler con un adolescente de trece años que padece diabetes juvenil o con un enfermo de Parkinson de sesenta años.[11]

11. Sobre la importancia de la percepción visual en la creación de fronteras importantes en el plano ontológico, véase Jasanoff (2005, pp. 152-155, 196).

En el debate sobre las células madre en Estados Unidos, se entiende que las leyes del mercado fijan más los términos harto visibles de la ideología política nacional que las condiciones de orden menor para la innovación tecnológica. La exaltación de la «vida», bien sea la del embrión de cuatro o cinco días, bien la de una mujer en un estado vegetativo mantenida con «vida» gracias a una sonda de alimentación,[12] es la estratagema discursiva de un presidente que no logró obtener el voto ciudadano en su primer mandato y sólo obtuvo una escasa mayoría en el segundo. La postura del gobierno en este asunto tiene menos que ver con la metafísica o la moralidad de las formas de vida limítrofes que con el simple ardid de mantener una coalición política en el poder. En Estados Unidos la adopción de una retórica oportunista funciona especialmente bien con los antiabortistas, uno de los componentes más volátiles pero indispensables de la coalición. En este caso, para los políticos es importante vender la retórica de la «vida» directamente a su público consumidor como un bien *político* trascendental; este objetivo permite que la economía liberal prevalezca con naturalidad entre los investigadores y las farmacéuticas con afán de vender una «vida» mercantilizada y regida por la tecnología a *sus* mercados, bajo la apariencia de tratamiento de las enfermedades.

Reflexiones a modo de conclusión

Hace una década escribí que las instituciones políticas de Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania habían abordado de forma distinta los riesgos de la biotecnología: el primer país como un flujo de *productos*, el segundo como un *proceso* único e innovador y el tercero como un *programa* de colaboración entre la ciencia, la tecnología y el Estado (Jasanoff, 1995). Diez años más tarde, la evolución de las po-

12. El caso en cuestión era el de la mujer clínicamente muerta Terry Schiavo, que atrajo extraordinariamente la atención de los medios de comunicación y del gobierno en marzo de 2005. Con al aprobación de un proyecto de ley que permitía a los padres de Schiavo acceder a los tribunales federales, George Bush se unió a la derecha cristiana fundamentalista en su último intento de mantener artificialmente a Schiavo con vida, como había pasado los últimos quince años. El caso, fascinante en sí mismo, no puede tratarse con detalle en este pequeño artículo.

líticas sobre biotecnología nos permite ver con mayor claridad cómo se sustentan en la práctica estos marcos de riesgo y seguridad. En Estados Unidos, donde el mercado es la forma dominante del orden social, no es arbitrario que la biotecnología se haya construido como un flujo de productos, los bienes que el mercado está en posición de facilitar y regular. En Gran Bretaña, donde el Estado reglamenta la innovación creando una cultura empírica compartida que da por sentadas las cosas, de nuevo parece natural centrarse en un proceso —y dominarlo a ojos de los demás— que visiblemente rehace la vida en formas aún poco comprensibles para los expertos o los ciudadanos. Y la atención que presta Alemania a las alianzas programáticas potencialmente peligrosas entre la innovación tecnológica y el Estado está asociada a un orden político y legal de posguerra en exceso reticente a la idea de espacios ingobernables y categorías que desafían la capacidad controladora de la ley.

Por consiguiente, la política cultural está estrechamente ligada a los modos en que los países deciden gobernar las incertidumbres que acompañan necesariamente a la innovación tecnológica. No obstante, como ya he apuntado en este artículo, los distintos criterios nacionales sobre la reglamentación y el control acarrean consecuencias específicas, nada desdeñables, para la democracia. En particular, las normativas afectan invariablemente al grado con que la ciudadanía puede discernir la finalidad de la innovación y opinar sobre la misma. ¿Qué mundos felices descubiertos por la tecnología merecen nuestra aprobación colectiva? ¿Qué mundos producirán, acaso, vidas que no merecería la pena vivir? Estas preguntas no se plantean del mismo modo en cada uno de los tres regímenes analizados en este artículo.

No es de extrañar que en Estados Unidos, el país más receptivo a la innovación, las oportunidades para opinar sobre los objetivos de la innovación hayan brillado por su ausencia. La tarea de explicar los derroteros del avance tecnológico, relegada a los intelectuales y después a las comisiones éticas presidenciales de dudosa legitimidad e intenciones, ha quedado excluida de la esfera pública. En Gran Bretaña el impacto de la crisis de las «vacas locas», junto con las presiones a favor de la reforma política del cambio de siglo, convirtieron la ignorancia y la incertidumbre de los expertos en un asunto más político que nunca. El resultado fue un estudio más a fondo de las consecuencias medioambientales de la biotecnología agrícola y unas pruebas

más rigurosas de los alimentos transgénicos que en Estados Unidos. Pero hasta la fecha las preguntas sobre qué *es* han ocupado el pensamiento político británico más que las preguntas sobre qué *debería* ser. Además, «GM Nation?» sigue siendo un experimento *ad hoc* objeto de debate, más que una señal de cambio institucional radical. Sólo Alemania se ha opuesto con éxito al intento de privatizar el debate ético y la normativa, y los asuntos políticos relativos a la biotecnología se han discutido extensamente en la esfera pública. Pero la reacción ha sido erigir altas barreras —inaceptablemente altas, según algunos— contra la creatividad social y tecnológica. Las instituciones alemanas, obsesionadas con la necesidad de claridad, han mostrado poca tolerancia con el progreso que pueda originarse de combatir el desorden y aprender sistemáticamente a adaptarlo.

Todo esto es coherente con la observación de que las concepciones humanas de la naturaleza y las adaptaciones sociales a la naturaleza están profundamente interconectadas; de hecho, coproducidas (Jasanoff, 2004). Esta profunda interconexión de lo social y lo natural obstaculiza las soluciones legales fáciles para los problemas normativos de la biotecnología a los que nos enfrentamos en la actualidad. La comparación internacional quizá no altere radicalmente el paisaje, puesto que no es posible injertar formas políticas de otros países en el propio como se trasplantan con éxito órganos del cuerpo humano. Sin embargo, en la medida en que la comparación amplía nuestra conciencia de que existen otros mundos alternativos posibles, sí que puede ayudar a la reflexión en un tiempo de desconcertantes cambios sociotécnicos.

Bibliografía

Agamben, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Associated Press (1997), «In UK Court Case, Widow Wins Right to Use Spouse's Sperm», *Herald Tribune*, 7 de febrero, p. 5.

Brickman, R., S. Jasanoff y T. Ilgen (1985), *Controlling Chemicals: The Politics of Regulation in Europe and the United States*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

The BSE Inquiry Report (2000), <http://www.bseinquiry.gov.uk/> [consulta: mayo de 2005].

Coghlan, A. (2004), «Britain Gives Go-ahead for First GM Crop», *New Scientist*, 9 de marzo <http://www.newscientist.com/channel/life/gm-food/dn4754> [consulta: mayo de 2005].

Foucault, M. (1990 [1976]), *The History of Sexuality*, vol. 1, Vintage, Nueva York.

Goffman, E. (1974), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Hartouni, V. (1997), «Breached Birth: Anna Johnson and the Reproduction of Raced Bodies» en *Cultural Conceptions: On Reproductive Technologies and the Remaking of Life*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, pp. 85-98.

Jasanoff, S. (1995), «Product, Process, or Programme: Three Cultures and the Regulation of Biotechnology» en M. Bauer (ed.), *Resistance to New Technology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 311-331.

— (2001), «Ordering life: law and the normalization of biotechnology», *Politeia*, XVII (62), pp. 34-50.

— (ed.) (2004), *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*, Routledge, Londres.

— (2005), *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*, Princeton University Press, Princeton.

Johnson v. Calvert (1993), 5 Cal. 4th 84.

Marks, K. (1997), «Widow wins fight to bear child of dead husband», *The Daily Telegraph*, 7 de febrero, p. 6.

Marris, C., B. Wynne, P. Simmons y S. Weldon (2001), *Public Perceptions of Agricultural Biotechnologies in Europe (PABE).* Informe final del proyecto de investigación PABE, número de contrato: FAIR CT98-3844 (DG12-SSMI), Lancaster University, diciembre.

Medrano, J. D. (2003), *Framing Europe: Attitudes toward European Integration in Germany, Spain, and the United Kingdom*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Mulkay, M. (1997), *The Embryo Research Debate: Science and the Politics of Reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey (1992), 505 US 833.

Office of Science and Technology Policy, «Coordinated Framework for Regulation of Biotechnology» (1986), 51 Federal Register 23302, 26 de junio.

Pew Initiative on Food and Biotechnology (2001), «Genetically modified crops in the United States», Factsheet <http://pewagbiotech.org/resources/factsheets/display.php3?FactsheetID=1> [consulta: mayo de 2005].

Roe v. Wade (1973), 410 US 113.

Schon, D. A. y M. Rein (1994), *Frame/Reflection: Toward the Resolution of IntractablePolicy Controversies*, Basic Books, Nueva York.

Sperling, S. (en preparación), «Reasons of conscience: Stem Cells, Bioethics and German Citizenship», tesis doctoral, Princeton University.

Stolberg, S. G. (2005), «In Rare Threat, Bush Vows Veto of Stem Cell Bill», New York Times, 21 de mayo, p. 1.

Vogel, D. (1986), *National Styles of Regulation: Environmental Policy in Great Britain and the United States*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

Welle, D. (2004a), «GM Crop Trials Underway Throughout Germany», 5 de mayo <http://www.dw-world.de/dw/article/0,1191060,00.html> [consulta: mayo de 2005].

— (2004b), «Bundestag Passes Stringent Law on Genetically Modified Crops», 6 de junio <http://www.dw-world.de/dw/article/0,1240112,00.html> [consulta: mayo de 2005].

Sexta parte
POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO

11.
Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento*

Michel-Rolph Trouillot

La chica se puso en pie y me interrumpió. «Señor Trouillot, todos los libros que nos ha recomendado son de escritores blancos. ¿Qué saben ellos de la esclavitud? ¿Dónde estaban cuando nosotros desembarcábamos, cuando escogíamos la muerte para escapar de la miseria y matábamos a nuestros propios hijos para ahorrarles una vida de violaciones?».

Yo me asusté y ella se equivocaba. Los libros que les había recomendado no eran sólo de escritores blancos y ella nunca había llegado a tierra en un barco negrero. La vi tan enfadada que no supe qué responder. ¿Cómo habría podido hacerla entrar en razón? Yo estaba haciendo el doctorado y aquel curso que daba era para mí un alto en el camino, una manera de pagar mi cuota de culpabilidad en una universidad blanca como la nieve. Por su parte, aquel curso era para ella un descanso mental antes de iniciar la carrera de medicina —o de derecho— en Harvard o en cualquier otra institución de blancos.

Hubiese debido imaginarlo: el nombre del curso, «La experiencia negra en el continente americano», atrajo a los pocos estudiantes negros que había por allí (y a algunos blancos valientes), y todos esperaban de mí mucho más de lo que podía ofrecerles. Querían una vida que ningún relato puede dar, ni siquiera la mejor ficción. Querían una vida que solamente ellos podían desarrollar aquí y ahora, en Estados Unidos, pero había algo que ignoraban: estaban demasiado

* En *Silencing the Past. Power an the Production of History*, M.-R. Trouillot, Boston, Beacon Press, 1995, pp. 70-107. Traducción del inglés original de Manuel Talens.

implicados en la historia. A pesar de todo, podía ver en sus ojos que algo de mis clases les llegaba. Quería que supieran que la esclavitud no sólo ocurrió en Georgia y Mississippi. Quería que se enterasen de que el vínculo africano era más complicado y tortuoso de lo que creían, de que el monopolio estadounidense de la negritud y del racismo formaba parte de una trama mucho mayor. Y aquella chica había roto el hechizo en su andadura hacia Harvard. Los dos éramos novatos, los dos peleábamos con la historia que habíamos escogido y contra un olvido que nos habían impuesto.

Diez años después, en otra universidad menos prestigiosa y de sueños más modestos, otra joven negra de la misma edad, pero mucho más tímida, me interrumpió de nuevo por sorpresa. «Estoy harta de todo ese rollo de la esclavitud. ¿Por qué no nos habla de los millonarios negros?», dijo. ¿Habían cambiado las cosas en tan poco tiempo o aquella actitud tan distinta ante la esclavitud era el reflejo de una diferencia de clase?

Me acordé de la primera muchacha, la que se aferraba al barco negrero. Comprendí mejor por qué quería desembarcar, aunque sólo fuese una vez, en su camino hacia Harvard. Guardiana del futuro de una raza esclavizada cuyos hombres jóvenes no vivían lo bastante para construirse un pasado, necesitaba esta historia de resistencia. Nietzsche se había equivocado: no era éste un equipaje superfluo sino necesario para seguir adelante, y, ¿quién era yo para decir que no es mejor un pasado que unos cuantos millonarios falsos o una medalla al mérito militar y las paredes agrietadas de un palacio decrépito?

Quién pudiera barajar los años y juntar a aquellas dos chicas en la misma clase. Habríamos compartido historias que todavía no están en las hemerotecas. Habríamos leído el relato de Ntozake Shange sobre una niña negra que soñaba con Toussaint Louverture y la revolución que el mundo olvidó. Luego habríamos regresado a los diarios de los hacendados, a la econometría de la historia y a su industria de datos estadísticos, y ninguno de nosotros habría tenido miedo a las cifras. Los hechos reales, por muy duros que sean, no son más espantosos que la oscuridad. Uno puede soportarlos si está con amigos. Sólo asustan cuando los leemos a solas.

Todos necesitamos historias que ningún libro de historia puede contar, pero no están en las aulas y menos aún en una clase de historia. Están en las lecciones que aprendemos en casa, en la poesía y los

juegos infantiles, en lo que queda de la historia cuando cerramos los libros de historia con sus hechos comprobables. De no ser así, ¿por qué una mujer negra, nacida y criada en el país más rico de finales del siglo XX, debería tener más miedo de hablar de la esclavitud que un hacendado blanco del Santo Domingo colonial días antes de que los esclavos rebeldes llamaran a su puerta?

Ésta es una historia para estadounidenses negros jóvenes que todavía tienen miedo de la oscuridad. Aunque no están solos, puede enseñarles por qué ellos creen que sí lo están.

La quimera impensable

En 1790, pocos meses antes de la insurrección que agitó Santo Domingo y provocó el nacimiento revolucionario del Haití independiente, el colono francés La Barre le escribió una carta a su mujer, que vivía en la metrópoli, en la que le aseguraba que la vida en el trópico seguía siendo apacible: «Nuestros negros no se mueven … Ni siquiera lo piensan. Son muy tranquilos y obedientes. Es imposible que se rebelen». Y de nuevo: «No tenemos nada que temer de los negros; son tranquilos y obedientes». Y más adelante: «Los negros son muy obedientes y siempre lo serán. Dormimos con las puertas y las ventanas de par en par. La libertad para los negros es una quimera».[1]

Roger Dorsinville, el historiador que cita esta carta, añade que unos meses después la insurrección de esclavos más importante de la historia había reducido a la nada aquellas ideas abstractas sobre la obediencia de los negros. Yo no estoy tan seguro. Cuando la realidad no coincide con el deseo, los seres humanos la interpretan para que lo haga, se las arreglan para reprimir lo impensable y poder verbalizarlo con palabras tranquilizadoras.

La opinión de La Barre no era minoritaria, como muestran las palabras de este capataz que tranquilizaba constantemente a sus patronos de manera casi idéntica: «Vivo plácidamente entre ellos sin que se me pase por la cabeza que se puedan rebelar, a menos que sean blan-

1. Citado por Roger Dorsinville en *Toussaint Louverture ou La vocation de la Liberté*, Julliard, París, 1965.

cos quienes los inciten.»[2] A veces alguien no las tenía todas consigo, pero las precauciones que tomaban los hacendados se limitaban a controlar acciones individuales o, en el peor de los casos, un motín repentino. Nadie en Santo Domingo ni en otro lugar preparó un plan para hacer frente a una insurrección generalizada.

La cosmovisión esclavista que subyugó a los africanos y a sus descendientes no consideraba que la libertad de éstos fuese algo posible ni mucho menos que pudiesen idearse estrategias para alcanzarla, pues más que en pruebas empíricas se basaba en una organización ontológica e inamovible del mundo y sus habitantes. Aunque esa cosmovisión no era de ningún modo monolítica, la mayoría de los europeos y americanos blancos y muchos hacendados que no lo eran la compartían. Entre las posibles variaciones que permitía no estaba la posibilidad de un alzamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos y aún menos que éste tuviese éxito y condujese a la creación de un Estado independiente.

Por eso, la Revolución haitiana entró en la historia con la insólita característica de ser inimaginable aun cuando estuviera sucediendo. Los debates, las publicaciones oficiales de la época y la enorme cantidad de gacetillas sobre Santo Domingo que se editaron en Francia de 1790 a 1804 muestran la incapacidad de la mayoría de los contemporáneos para comprender aquella revolución tal como era.[3] Leían las noticias desde la perspectiva de unas categorías preestablecidas, que eran incompatibles con la idea de una revolución de esclavos.

El contexto discursivo en el que se discutían las noticias que llegaban de Santo Domingo tiene importantes consecuencias para la historiografía de Santo Domingo/Haití. Si algunos acontecimientos son inaceptables incluso cuando están ocurriendo, ¿cómo van a poder valorarse después? Dicho de otra manera, ¿es posible que los relatos históricos incluyan escenas narrativamente inimaginables? ¿Cómo se escribe una historia de lo imposible?

No se trata de una cuestión ideológica. Los enfoques ideológicos son ahora más habituales en Haití (con interpretaciones épicas o franca-

2. Citado por Jacques Cauna en *Au temps des isles à sucre*, Karthala, París, 1987, p. 204.

3. La mayoría de estos panfletos, incluidos los que se citan aquí, se encuentran en la serie Lk12 de la Bibliothèque Nationale de París. El gobierno francés reprodujo otros (por ejemplo, Asamblea Nacional Francesa, *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies*, Imprimerie Nationale, París, 1791-1792.

mente políticas de la revolución por parte de algunos autores haitianos) que entre los profesionales de Europa o América del Norte, los cuales manejan las pruebas de forma rigurosa. Los eruditos internacionales que investigan la Revolución haitiana han venido haciendo un uso riguroso de las pruebas desde los años cuarenta. Se trata, más bien, de un tema epistemológico y, por lo tanto, metodológico en el más amplio sentido de la palabra. Pero si dejamos de lado el rigor de las pruebas, ¿hasta qué punto la historiografía moderna de la Revolución haitiana —que forma parte de un discurso continuado de esclavitud, raza y colonización— se ha desvinculado del entorno filosófico en el que surgió?

Una idea particular del hombre

Occidente nació a principios del siglo XVI en una oleada mundial de transformaciones materiales y simbólicas. La expulsión definitiva de los musulmanes de Europa, los denominados viajes de exploración, los primeros balbuceos del colonialismo mercante y la mayoría de edad del Estado absolutista sentaron las bases para que los gobernantes y comerciantes del cristianismo occidental conquistaran Europa y el resto del mundo. Este itinerario histórico fue político, como lo demuestran los conocidos nombres que evoca —Colón, Magallanes, Carlos V, los Habsburgo— y las decisivas efemérides que lo pusieron en marcha, a saber, la reconquista de Castilla y Aragón, las leyes de Burgos, la transmisión del poder papal de los Borgia a los Medicis.

Aquellos acontecimientos políticos corrieron parejos con la instauración de un nuevo orden simbólico. La invención de América (con Waldseemüller, Vespucio y Núñez de Balboa), la invención simultánea de Europa, la división del Mediterráneo por una línea imaginaria que iba del sur de Cádiz al norte de Constantinopla, la occidentalización del cristianismo y la invención de un pasado grecorromano de la Europa Occidental formaron parte del proceso que convirtió a Europa en Occidente.[4] Eso que llamamos Renacimiento —que es más un cons-

4. Michel-Rolph Trouillot, «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness», en *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard G. Fox (ed.), School of American Research Press, Santa Fe, 1991, pp. 17-44.

tructo que un volver a nacer— planteó una serie de preguntas filosóficas a las que políticos, teólogos, artistas y soldados dieron respuestas tanto abstractas como concretas. ¿Qué es la belleza? ¿Qué es el orden? ¿Qué es el Estado? Pero también, y sobre todo, ¿qué es el Hombre?

Los filósofos que reflexionaron sobre esta última cuestión no pudieron abstraerse de la colonización que estaba en marcha en aquel momento. Hombres (europeos) estaban conquistando, asesinando, dominando y esclavizando a otros seres que algunos también consideraban humanos. En 1550-1551 la disputa en Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza y el destino de los indios fue sólo un ejemplo de este tropiezo ininterrumpido entre lo simbólico y lo práctico. De ahí surgió la ambigüedad inicial de Las Casas, que creía tanto en la colonización como en la humanidad de los indios y no logró conciliar ambas cosas. Pero a pesar de Las Casas y de otros, el Renacimiento no resolvió la cuestión de la naturaleza ontológica de los pueblos conquistados, no podía hacerlo. Como es bien sabido, el mismísimo Las Casas propuso una mala y ambigua componenda que lamentaría después: la libertad para los salvajes (los indios), la esclavitud para los bárbaros (los africanos). La colonización ganó la partida.

El siglo XVII fue testigo de la cada vez mayor implicación de Inglaterra, Francia y los Países Bajos en América y en el comercio de esclavos. El siglo XVIII siguió por la misma senda con un toque de perversión: cuantos más hombres y mujeres compraban y conquistaban los comerciantes y mercenarios europeos, más escribían y hablaban del Hombre los filósofos europeos. Desde una perspectiva ajena a Occidente, el Siglo de las Luces o Ilustración, con su extraordinario florecimiento de reflexiones filosóficas y su práctica colonial, fue también un siglo de confusión. La opinión de los negros —o de cualquier otro grupo que no fuese blanco— no contaba para nada, ni siquiera en las poblaciones europeas heterogéneas. Al contrario, los grupos de fuera de Europa se vieron forzados a integrarse en diversos esquemas filosóficos, ideológicos y prácticos. Pero lo más importante para nuestra argumentación es que todos aquellos esquemas establecían grados de humanidad por razones ontológicas, éticas, políticas, científicas, culturales o simplemente pragmáticas, y todos ellos asumían y proclamaban que, en última instancia, algunos seres humanos eran más humanos que otros.

Y así, en el horizonte occidental de finales de aquel siglo, el Hombre (con mayúsculas) era esencialmente europeo y varón. En esto todos aquellos que ejercían algún poder estaban de acuerdo. Humanos eran también, en menor grado, las mujeres de origen europeo, como las *citoyennes* francesas, o los blancos ambiguos, como los judíos europeos. Más abajo estaban los pueblos con poderosas estructuras estatales: los chinos, los persas, los egipcios, que fascinaban de manera diferente a algunos europeos por ser al mismo tiempo más «avanzados», aunque potencialmente más peligrosos, que los demás occidentales. Con reservas, y sólo para una tímida minoría, los colonizados complacientes que se occidentalizaban también podían llegar a ser «humanos». Pero el beneficio de la duda no iba más allá: los nativos africanos o americanos occidentalizados (o, para ser más precisos, «occidentalizables») ocupaban el último lugar de aquella clasificación.[5]

Las connotaciones negativas vinculadas al color de la piel se fueron centrando cada vez más en la palabra «negro», que a finales del medievo se había diseminado en la cristiandad merced a las extravagantes descripciones de geógrafos y viajeros. Así, *nègre* hizo su aparición en diccionarios y glosarios franceses con matices negativos cada vez más precisos, desde sus primeras apariciones en la década de 1670 hasta los diccionarios universales que auguraban la *Enciclopedia*.[6] Hacia mediados del siglo XVIII, «negro» era algo malo casi en todo el mundo. Lo que había ocurrido mientras tanto era la expansión de la esclavitud afroestadounidense.

De hecho, la práctica colonial y la literatura filosófica reprodujeron, reforzaron y pusieron en entredicho el léxico algo abstracto here-

5. Michel Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideology of Western Domination*, capítulo 2, Cornell University Press, Ithaca, 1989. La patraña de Psalmanazar sobre el canibalismo en Taiwán cautivó a los europeos entre 1704 y 1764 precisamente porque jugaba con estas ideas preconcebidas. Véase Tzvetan Teodorov, *Les Morales de l'histoire*, Bernard Grasset, París, 1991, pp. 134-141. Para un ejemplo anterior de admiración y desprecio por el Oriente, véase *Travels*, de John Chardin, en donde los persas son «falsos, tramposos y los aduladores más bajos y desvergonzados del mundo» y, dos páginas más adelante, «el pueblo más civilizado de Oriente», pp. 187-189. John Chardin, *Travels in Persia 1673-1677*, Dover, Nueva York, 1988; publicado originalmente en Amsterdam, 1711.

6. «Images du noir dans la littérature occidentale», *Notre Librairie* (octubre-diciembre de 1987) n.º 90; vol. I: Du Moyen-Age à la conquête coloniale. Simone Delesalle y Lucette Valensi, «Le mot "nègre" dans les dictionnaires français d'ancien régime: histoire et lexicographie», *Langues françaises*, n.º 15.

dado del Renacimiento, y la práctica colonial del siglo XVIII acentuó las certezas y las ambigüedades del orden ontológico avanzaba en paralelo con el auge de Occidente.

Fue la colonización lo que proporcionó el incentivo más poderoso para la transformación del etnocentrismo europeo en racismo científico. A principios del siglo XVIII la justificación ideológica de la esclavitud afroestadounidense se basó cada vez más en las enunciaciones explícitas del orden ontológico heredado del Renacimiento. Pero al hacerlo también transformó la cosmovisión del Renacimiento al confirmar en la práctica las desigualdades que preconizaba: los negros eran inferiores y, por lo tanto, debían ser esclavos; los esclavos negros se portaban mal y, por lo tanto, eran inferiores. Dicho de otro modo, la práctica de la esclavitud en el Nuevo Mundo aseguró la posición de los negros en la escala más inferior de lo humano.

Una vez garantizado el lugar de los negros al final de la clasificación occidental, el racismo contra ellos se convirtió pronto en el elemento central de la ideología de los hacendados caribeños. Hacia mediados del siglo XVIII los argumentos que justificaban la esclavitud en las Antillas y en América del Norte pasaron a Europa, donde alimentaron la tensión racista inherente al racionalismo del siglo XVIII. La literatura en francés lo pone de manifiesto, pero no es de ninguna manera la única. Buffon defendió con fervor el monogenismo: según él, los negros no eran de otra especie, pero sí lo bastante distintos para estar predestinados a la esclavitud. Voltaire no estaba de acuerdo, pero sólo en parte. Los negros pertenecían a otra especie culturalmente destinada a la esclavitud. El hecho de que la prosperidad material de muchos de estos pensadores a menudo estaba indirecta o muy directamente vinculada a la explotación de la mano de obra esclava africana no es ajeno a sus eruditas opiniones. En la época de la Revolución estadounidense el auge del racismo científico, que muchos historiadores injustamente atribuyen al siglo XIX, ya formaba parte del paisaje ideológico de la Ilustración en ambos lados del Atlántico.[7]

7. Gordon Lewis, *Main Currents in Caribbean Thoughts, The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492-1900*, capítulo 3, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983; William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*, Indiana University Press, Bloomington, 1980; Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1968; Serge

De este modo, la Ilustración exacerbó la ambigüedad fundamental que dominaba el encuentro entre el discurso ontológico y la práctica colonial. Si bien los filósofos reformularon algunas de las respuestas heredadas del Renacimiento, la pregunta «¿Qué es el Hombre?» siguió tropezando contra las prácticas de dominación y de acumulación mercantil. La brecha entre la teoría y la práctica aumentó o, mejor dicho, la superación de las contradicciones entre ambas se volvió más sofisticada, en parte porque la filosofía ofrecía tantas respuestas como la práctica colonial. El Siglo de las Luces fue una época en la que los negreros de Nantes compraban títulos de nobleza para mejor codearse con los filósofos; una época en la que un libertador como Thomas Jefferson era dueño de esclavos sin que tales contradicciones intelectuales y morales parecieran afectarle.

En julio de 1789, unos días antes del asalto a la Bastilla y asimismo en nombre de la libertad y de la democracia, unos cuantos hacendados de Santo Domingo se reunieron en París para solicitar a la recién constituida Asamblea Nacional francesa que acogiese entre sus miembros a veinte representantes del Caribe. Habían llegado a esta cifra aplicando al censo de las islas el mismo método aritmético que se utilizaba en Francia para calcular el número de representantes metropolitanos, pero incluyeron voluntariamente a los esclavos negros y *gens de couleur*, aunque sin reclamar para ellos el derecho al voto, por supuesto. Honoré Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau, subió al estrado para denunciar la distorsionada aritmética de los hacendados. He aquí lo que dijo ante la asamblea:

> ¿Dónde incluyen las colonias a sus negros y *gens de couleur*, entre los hombres o entre las bestias de carga?
>
> Si los colonizadores quieren que los negros y *gens de couleur* cuenten como hombres, que les concedan primero el derecho al voto;

Daget, «Le mot esclave, nègre et noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la litterature abolitioniste française de 1770 à 1845», *Revue française d'histoire d'outre-mer* 60, n.º 4 (1973), pp. 511-548; Pierre Boulle, «In Defense of Slavery: Eighteenth Century Opposition to Abolition and the Origin of Racist Ideology in France», en *History from Below: Studies in Popular Protests and Popular Ideology*, Frederick Krantz, ed., Basil Blackwell, Londres, 1988, pp. 219-246. Louis Sala-Molins, *Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Robert Laffont, París, 1992; Michèle Duchet, «Au temps des philosophes», *Notre Librairie*, octubre-diciembre 1987, n.º 90, «Images du noir», pp. 25-33.

> que todos sean electores, que todos puedan ser elegidos. Si no, les pedimos que tengan en cuenta que al calcular el número de diputados de la población de Francia no hemos incluido ni a nuestros caballos ni a nuestras mulas.[8]

Mirabeau quería que la Asamblea Nacional conciliara las posiciones filosóficas explícitas de la Declaración de Derechos Humanos y sus posiciones políticas en las colonias. Pero la declaración aludía a «los derechos del Hombre y del Ciudadano», un título que, como señala Tzvetan Todorov, lleva en sí mismo el germen de una contradicción.[9] En este caso el ciudadano se impuso al hombre, al menos al que no era blanco. La Asamblea Nacional otorgó solamente seis diputados a las colonias azucareras del Caribe, unos pocos más de los que debía si hubiese contado sólo a los blancos, pero muchos menos que si hubiera reconocido derechos políticos plenos de los negros y *gens de couleur*. En la aritmética de la *realpolitik* al medio millón de esclavos de Santo Domingo-Haití y a los cientos de miles de las demás colonias únicamente les correspondieron tres diputados blancos.

La facilidad con la que la Asamblea Nacional sorteó sus propias contradicciones —un eco de los mecanismos que hacían que cada esclavo negro equivaliese a tres quintos de una persona en Estados Unidos— se extendió a todas las prácticas de la Ilustración. Jacques Thibau duda de que los contemporáneos se apercibiesen de la dicotomía existente entre la Francia de los negreros y la de los filósofos. «¿Acaso la Francia marítima occidental no era una parte esencial de la Francia ilustrada?»[10] Louis Sala-Molins sugiere que distingamos entre la defensa de la esclavitud y el racismo de la época: era perfectamente posible oponerse a la esclavitud (con argumentos prácticos) y no al racismo (con argumentos filosóficos). Voltaire, por ejemplo, era racista, pero a menudo se opuso a la esclavitud por motivos prácticos, no morales, igual que David Hume, no porque creyese en la igualdad de los negros, sino porque, como Adam Smith, consideraba que era un

8. *Archives Parlementaires*, 1.ª serie, vol. 8 (sesión del 3 de julio de 1789), p. 186.
9. Tzvetan Teodorov, *The Deflection of the Enlightenment*, Stanford Humanities Center, Standford, 1989, p. 4.
10. Jacques Thibau, *Le Temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la révolution française*, Jean-Claude Lattès, París, 1989, p. 92.

negocio demasiado costoso. De hecho, tanto en Francia como en Inglaterra las disputas a favor o en contra de la esclavitud en los ámbitos políticos tenían lugar casi siempre en términos pragmáticos, por muy mayoritario que fuese el abolicionismo británico con sus connotaciones religiosas.

Sin embargo, la Ilustración dio lugar a un cambio de perspectiva. La idea del progreso, ahora confirmada, hizo ver que los hombres eran perfectibles. Por lo tanto, al menos en teoría los seres humanos podían ser perfectibles. Pero todavía más importante era que la trata de esclavos iba haciendo su camino y los aspectos económicos de la esclavitud se cuestionaban cada vez más conforme el siglo llegaba a su fin. La perfectibilidad se convirtió en un argumento del debate práctico: el Otro occidentalizado parecía cada vez más rentable en Occidente si se convertía en un trabajador libre. Un informe francés de 1790 lo resumía así: «Quizá no sea imposible civilizar al negro, inculcarle los principios y convertirlo en un hombre: será más rentable que comprarlo y venderlo». Por último, no debemos subestimar la postura anticolonialista de un pequeño y selecto pero ruidoso grupo de filósofos y políticos.[11]

Las reservas verbalizadas en la metrópoli tenían poco eco en el Caribe o en África. De hecho, la trata de esclavos aumentó en los años 1789-1791 mientras los políticos y los filósofos franceses debatían con más vehemencia que nunca sobre los derechos humanos. Además, pocos políticos o filósofos atacaban el racismo, el colonialismo y la esclavitud al mismo tiempo y con igual encono. Tanto en Francia como en Inglaterra el colonialismo, la retórica esclavista y el racismo se entremezclaban y se apoyaban entre sí, pero sin confundirse. Igual pasaba con sus contrarios, lo cual dejaba mucho espacio para las diferentes posiciones.[12]

A pesar de aquella multiplicidad, la superioridad occidental nunca estuvo en entredicho, únicamente su uso y efecto adecuado lo estu-

11. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, París, 1971, p. 157. Énfasis añadido. Sobre el anticolonialismo en Francia, véanse Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*; La Découverte, París, 1987; *La Démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, París, 1992.

12. David Geggus, «Racial Equality, Slavery and Colonial Secession During the Constituent Assembly», *American Historical Review*, 94, n.º 5 (diciembre 1989), pp. 1.290-1.308; Daget, «Le mot esclave»; Sala-Molins, *Misères*.

vo. *L'Histoire des deux Indes*, escrita por el abate Raynal junto con el filósofo y enciclopedista Denis Diderot como autor en la sombra de los pasajes anticolonialistas —algunos dirían que como el verdadero autor—, fue quizá la crítica más radical del colonialismo de la Francia del Siglo de las Luces.[13] Pero el libro no cuestionaba los principios ontológicos del colonialismo, a saber, que las diferencias entre las formas de humanidad no sólo eran de grado sino también de clase, no sólo históricas sino primordiales. La polifonía del libro limitaba su efecto antiesclavista.[14] Bonnet señala con perspicacia que *L'Histoire des deux Indes* es un libro que enaltece al mismo tiempo la visión inmóvil del noble salvaje y los beneficios de la industria y de la actividad humanas.[15]

Bajo el radicalismo de Diderot y Raynal lo que subyacía en última instancia era un proyecto colonial que incluía la abolición de la esclavitud, pero sólo a largo plazo y formando parte de un proceso que apuntase a un mejor control de las colonias.[16] El acceso al estado humano no llevaba *de inmediato* a la autodeterminación. De nuevo, al igual que en Condorcet, en Mirabeau y en Jefferson, lo que a fin de cuentas había en todo esto era diferentes grados de humanidad.

El vocabulario de aquel tiempo muestra esa gradación. Cuando se aludía al producto biológico de las relaciones sexuales entre negros y blancos se hablaba de «hombre de color», como si ambos términos no fuesen necesariamente juntos: la humanidad no connotada

13. Raynald, Guillaume-François, *Histoire des deux Indes*, 7 volúmenes, La Haya, Grosse, 1774. Michèle Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Nizet, París, 1978; Yves Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anti-colonialisme*, Maspero, París, 1970, *La Révolution française*.

14. Duchet, *Diderot et l'Histoire*; Michel Delon, «L'appel au lecteur dans l'Histoire des deux Indes», en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Hans-Jürgen Lüsebrink y Manfred Tierz (eds.), Voltaire Foundation, Oxford, 1991, pp. 53-66 ; Yves Benot, «Traces de l'*Histoire des deux Indes* chez les anti-esclavagistes sous la Révolution» en *Lectures de Raynal*, pp. 141-154.

15. Jean-Claude Bonnet, *Diderot. Textes et débats*, Livre de Poche, París, 1984, p. 416. Sobre la construcción de la civilización europea implícita en la *Histoire*, véase Gabrijela Vidan, «Une reception fragmentée: le cas de Raynal en terres slaves du Sud», en *Lectures de Raynal*, pp. 361-372.

16. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Pratiques Théoriques, París, 1987, pp. 254-261. En la incisiva frase de Benot la autonomía era «fatalmente blanca» cada vez que aparecía en la *Histoire*, Benot, «Traces de *l'Histoire*», p. 147.

es siempre blanca. El capitán de un barco negrero puso de manifiesto sin ambages esta oposición entre los hombres *blancos* y el resto de la especie humana. Tras la creación en París de la Société des Amis des Noirs por parte de los franceses que apoyaban a las personas de color libres, aquel negrero se autoproclamó orgullosamente «amigo de los hombres». Los amigos de los negros no eran necesariamente amigos de los seres humanos.[17] La oposición léxica entre hombres y nativos (o entre hombre y negro) tiñe la literatura europea sobre el continente americano desde 1492 hasta la Revolución haitiana y después. Incluso el dúo radical formado por Diderot y Raynal no se libró de esa oposición. Al referirse a una exploración española anterior, escribieron: «Aquel puñado de hombres rodeados por una multitud innumerable de nativos … abrumados por la alarma y el terror, ¿tenían o no razón?»[18]

No se debe echar en cara a autores muertos desde hace tantos años que utilizasen las palabras de su tiempo o que no compartiesen las opiniones ideológicas que ahora damos por supuestas. Como no deseo que se me acuse de corrección política, dejaré claro que no estoy sugiriendo que los hombres y las mujeres del siglo XVIII hubiesen debido pensar en la igualdad fundamental de los seres humanos como lo hacemos hoy. Al contrario, lo que quiero demostrar es que no podían hacerlo. Pero también estoy sacando conclusiones del conocimiento de esta imposibilidad histórica. La Revolución haitiana desafió las certezas ontológicas y políticas de los autores más radicales de la Ilustración. *Los acontecimientos que agitaron Santo Domingo desde 1791 hasta 1804 fueron algo para lo que ni siquiera la extrema izquierda política en Francia o en Inglaterra tenía un marco conceptual de referencia.* Se trataba de hechos «impensables» en el pensamiento occidental.

Pierre Bourdieu define lo impensable como aquello para lo que uno carece de instrumento capaz de conceptualizarlo. Escribe: «En lo impensable de una época está todo lo que uno no puede pensar por falta de inclinación ética o política que predisponga a tenerlo en cuenta o en consideración, pero también que no puede pensar por falta de instrumentos mentales, a saber, problemáticas, conceptos, métodos,

17. Serge Daget, «Le mot esclave, nègre et noir», p. 519.
18. Yves Benot, *Diderot*, p. 316. Énfasis añadido.

técnicas.»[19] Lo inimaginable es lo que no puede concebirse entre las posibles alternativas, lo que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos bajo los que se formularon las preguntas. En este sentido, la Revolución haitiana era impensable en su tiempo: desafió el marco conceptual en el que sus defensores y sus adversarios habían pensado la raza, el colonialismo y la esclavitud en el continente americano.

Preludio a las noticias: el fracaso de las categorías

Entre las primeras remesas de esclavos de principios del siglo XVI y la insurrección de 1791 en el norte de Santo Domingo, la mayoría de los observadores occidentales habían tratado las manifestaciones de resistencia y desafío por parte de los esclavos con la característica ambivalencia que otorgaban a la colonización y a la esclavitud. Por una parte, la resistencia y el desafío no existían, ya que reconocerlas hubiese significado reconocer la humanidad del esclavizado.[20] Por la otra, dado que había resistencia, se le hacía frente con severidad, tanto en las plantaciones como en el entorno de éstas. Por lo tanto, junto al discurso que afirmaba la satisfacción de los esclavos, se dictaron leyes, consejos y medidas, tanto legales como ilegales, para vencer una resistencia en teoría inexistente.

Las publicaciones *de* y *para* los hacendados, así como los diarios y la correspondencia de las plantaciones, mezclaban a menudo ambas actitudes. Los hacendados y los capataces estaban tan inmersos en el

19. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Minuit, París, 1980, p. 14. Lo inimaginable se aplica al mundo de cada día y a las ciencias sociales. Véase *Le Sens pratique*, pp. 90, 184, 224, 272.

20. En el vocabulario de aquel tiempo no existía ningún término, ni en inglés ni en francés, que describiese las prácticas o que englobase una noción general de la resistencia. Aquí utilizo resistencia con el vago matiz que suele aparecer actualmente en la literatura. En otro trabajo me he ocupado de la necesaria distinción entre resistencia y desafío y el concepto de resistencia. Michel-Rolph Trouillot, «In the Shadow of the West: Power, Resistance and Creolization in the Caribbean», conferencia inaugural en el Congreso «Born out to Resistance», Afro-Caribische Culturen, Center for Caribbean and Latin American Studies, Risjksuniversiteit Utrecht, Países Bajos, 26 de marzo de 1992.

día a día que no podían negar del todo la resistencia, pero banalizaban todas sus manifestaciones para negarla. La resistencia no existía como fenómeno generalizado, sino más bien como desafíos individuales que se resolvían por separado para vaciarlos de su contenido político. El esclavo A se escapó porque lo maltrató su amo. El esclavo B desapareció porque no le daban bien de comer. La esclava X se suicidó por una rabieta. El esclavo Y envenenó a su ama porque estaba celosa. En este tipo de documentos —que todavía tienen seguidores— el fugitivo emerge como un animal inducido por impulsos biológicos o, en el mejor de los casos, como un ejemplar patológico. El esclavo insurrecto es un negro inadaptado, un adolescente rebelde que se revuelca en el fango hasta su muerte, una madre infanticida, un perverso. Si se le reconocen pecados humanos es sólo como prueba de una patología.

En retrospectiva, este argumento no puede convencer a quien sea consciente del espectro infinito de las reacciones humanas ante las formas de dominación. Es una caricatura de individualismo metodológico. Si cada una de las explicaciones fuese cierta, la suma de todas ellas no aclararía las causas y los efectos de la repetición de tales casos.

Lo cierto es que este argumento no convencía ni a los hacendados. Se atenían a él porque era lo único que les permitía eludir el carácter generalizado de la situación, para ellos inconcebible. Todo sistema de dominación se basa en la presunción de normalidad. El reconocimiento de la resistencia como un fenómeno generalizado habría reconocido la posibilidad de que algo iba mal en aquel sistema. Los hacendados caribeños, al igual que sus homólogos de Brasil y Estados Unidos, rechazaron esa concesión ideológica y sus argumentos en defensa de la esclavitud fueron la piedra angular sobre la que se desarrolló el racismo científico.

Pero conforme fue pasando el tiempo, las sucesivas rebeliones y, sobre todo, la consolidación en Jamaica y en las Guayanas de grandes asentamientos de fugitivos con los que los gobiernos coloniales tuvieron que negociar, socavaron poco a poco tanto la imagen de sumisión como la del argumento de desadaptación patológica que la complementaba. Por mucho que algunos observadores quisieran ver en las fugas un signo de la fuerza que la naturaleza ejercía sobre el esclavo animal, la posibilidad de la resistencia generalizada empezó a penetrar en el discurso occidental.

Esa penetración se desarrolló con mucha cautela: en 1771 Louis-Sébastien Mercier anunció la llegada de un vengador del Nuevo Mundo, pero lo hizo en una novela utópica futurista[21] cuyo objetivo era advertir a los europeos de las desgracias que les aguardaban si seguían por el mismo camino. Igualmente, cuando Raynal-Diderot mencionaron la figura de un Espartaco negro no fue, como algunos pretenden, la predicción de un Louverture libertador.[22] En las páginas de *L'Histoire des deux Indes* donde aparece, la amenaza de un Espartaco negro es sólo una advertencia y no se refiere a Santo Domingo, sino a Jamaica y a la Guayana, donde «hay dos asentamientos de negros fugitivos … Esos destellos de relámpago anuncian el trueno y los negros sólo necesitan un jefe valeroso que los conduzca a la venganza y a la carnicería. ¿Dónde está ese gran hombre que la naturaleza le debe a la especie humana? ¿Dónde está ese nuevo Espartaco?…».[23]

En esta versión del célebre pasaje, modificada en ediciones sucesivas de *L'Histoire des deux Indes*, la postura más radical hace referencia a una única especie humana, pero al igual que en Las Casas, que en Buffon o que en la izquierda de la Asamblea Nacional francesa, las conclusiones prácticas de lo que parece una filosofía revolucionaria son ambiguas. En Diderot-Raynal, como en las pocas veces que aparece por escrito, el riesgo de una rebelión de esclavos no pasaba de ser una figura retórica. La posibilidad concreta de tal rebelión y de que ésta desembocase en una revolución y en un Estado negro moderno, era todavía inimaginable.

Pero la fascinación política que despertaba era escasa. Para empezar, los interlocutores de Diderot no eran las masas esclavizadas ni los Espartaco que hubiesen podido surgir en un futuro incierto. Dide-

21. «La naturaleza ha creado por fin a este hombre extraordinario, inmortal, que debe liberar al mundo de la más atroz, larga e insultante tiranía. Él ha roto las cadenas de sus compatriotas. Eran muchos los esclavos oprimidos bajo la más odiosa esclavitud que parecían a la espera de su señal para crear un héroe así. Este heroico vengador ha demostrado que tarde o temprano la crueldad será castigada y que la Providencia guarda en su seno almas fuertes como la suya, a las que libera sobre la tierra para restablecer el equilibrio que la iniquidad de la feroz ambición sabía cómo destruir», Mercier, *L'An 2440*, XXII, en Bonnet, *Diderot*, p. 331).

22. No está demostrado —y es algo ajeno a la cuestión— que Louverture hubiera leído a Raynal en 1791 y estuviese convencido de su futuro papel en la historia.

23. En Benot, *Diderot*, p. 214; Duchet, *Anthropologie et histoire*, p. 175. Énfasis añadido.

rot es aquí la voz del Occidente ilustrado que reprende a su homólogo colonialista.[24]

En segundo lugar —y mucho más importante—, la «esclavitud» era en aquellos momentos una metáfora fácil, asequible para un gran público consciente de que la palabra significaba varios males, excepto el propio mal. En el lenguaje de los filósofos, la esclavitud podía ser cualquier cosa reprensible de la dominación europea, en Europa o en otro lugar: el propio Diderot aplaudió a los revolucionarios estadounidenses por haber «quemado sus cadenas», por haber «rechazado la esclavitud», a pesar de que algunos de ellos tenían esclavos. «La Marsellesa» era también un grito contra la «esclavitud».[25] Los mulatos caribeños propietarios de esclavos dijeron ante la Asamblea Nacional francesa que su estatus de hombres libres de segunda clase era equivalente a la esclavitud.[26] Este uso metafórico permeó el discurso de las diversas disciplinas nacientes, de la filosofía a la economía política, hasta Marx y más allá de Marx. Las referencias a la resistencia de los esclavos deben estudiarse a la luz de estos clichés retóricos, pues si bien a día de hoy las sucesivas Declaraciones de los Derechos Humanos o la Carta de Derechos de Estados Unidos incluyen *naturalmente* a todos los seres humanos, no está nada claro que esta lectura revisionista fuese la interpretación que en 1789 y 1791 se daba al binomio «seres humanos».[27]

En tercer lugar, tanto aquí como en los raros textos que mencionan claramente el derecho a la insurrección, la posibilidad de una rebelión triunfante de esclavos o pueblos colonizados es algo relegado a un futuro lejano, un espectro de lo que podría ocurrir si el sistema permanece intacto.[28] Por supuesto, lo que se deduce es que la mejora desde el interior del sistema o incluso iniciada por el propio sistema podía prevenir la carnicería, que desde luego era lo que temían los filósofos.

24. La interpelación, uno de los tropos favoritos de la Ilustración, se utiliza con frecuencia en la *Histoire* por razones políticas y retóricas. Michel Delon, «L'appel au lecteur».
25. «Esas cadenas tiempo ha preparadas … para nosotros … / es a nosotros a quienes pretenden sumir / de nuevo en la antigua esclavitud», etc. («La Marsellesa»).
26. *Archives Parlementaires*, vol. 9 (sesión del 22 de octubre de 1789), pp. 476-478.
27. Lucien, Jaume, *Les Déclarations des droits de l'homme. Textes préfacés et annotés*, Flammarion, París, 1989.
28. Por ejemplo, Diderot en Benot, *Diderot*, p. 187.

En cuarto y último lugar, aquella fue una época de cambios e inconsistencias. Eran pocos los pensadores cuyo método filosófico adquiría tintes políticos. La acción radical contra la esclavitud a menudo surgía donde menos se esperaba, sobre todo en Inglaterra o en Estados Unidos.[29] Tras haber revisado las contradicciones de *L'Histoire des deux Indes*, Michèle Duchet llegó a la conclusión de que el libro es políticamente reformista y filosóficamente revolucionario. Pero incluso la revolución filosófica no es tan nítida como parece y Duchet admitió en otro escrito que, para Raynal, *civilizar es colonizar*.[30]

Las contradicciones eran abundantes en la filosofía, en la política y entre ambas, incluso en la izquierda radical. Se observan claramente en las tácticas del grupo de presión favorable a los mulatos, la Société des Amis des Noirs. El punto de partida filosófico de la Société era, por supuesto, la igualdad plena de la especie humana: algunos de sus miembros fundadores participaron en la redacción del borrador de la Declaración de Derechos Humanos, pero, de nuevo, para ellos había grados de humanidad. La única campaña constante de los autoproclamados Amigos de los Negros fue su esfuerzo para garantizar los derechos civiles y políticos de los propietarios mulatos libres. Este énfasis no era sólo una maniobra táctica, pues muchos miembros del lado izquierdo de la Asamblea Nacional fueron más allá del voto que se les requería para dejar claro que no todos los negros eran iguales. Por ejemplo, el 11 de diciembre de 1791, Grégoire denunció el peligro que suponía otorgar derechos ciudadanos a los esclavos negros. «Dar derechos políticos a hombres que no conocen sus deberes equivaldría a poner una espada en manos de un loco.»[31]

Las contradicciones no eran menos obvias en los demás. Bajo un pseudónimo que evocaba tanto judeidad como negritud, Condorcet puso de manifiesto todos los males de la esclavitud, pero

29. Seymour Drescher, *Econocide, British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh, 1977.

30. Duchet, *Anthropologie et histoire*, p. 177; Michèle Duchet, *Le Partage des savoirs*, La Découverte, París, 1985.

31. *Archives Parlementaires*, 25, p. 740. A decir verdad, el propio Grégoire fue acusado más de una vez de incitar a los negros a la rebelión, pero las pruebas contra él eran poco sólidas. Véase, por ejemplo, *Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 28 de noviembre de 1789), p. 383. Véanse asimismo Carl Ludwig Lokke, *France and the Colonial Question: A Study of French Contemporary Opinion*, Columbia University Press, Nueva York, 1932, pp. 125-135; Sala-Molins, *Misères des Lumières*, *passim*.

luego exigió su abolición gradual.[32] El abolicionista Diderot aclamó la Revolución estadounidense… que había conservado la esclavitud. Jean-Pierre Brissot pidió a su amigo Jefferson, cuya posición sobre la esclavitud no se cuestionaba en Francia, ¡que se uniera a los Amis des Noirs![33]Aparte de Marat y, en menor grado, de Robespierre, pocos líderes revolucionarios franceses reconocieron el derecho de los franceses blancos a rebelarse contra el colonialismo, el mismo derecho cuya aplicación admiraban en la América del Norte británica.

Resumiendo, a pesar de los debates filosóficos y del auge del abolicionismo, la Revolución haitiana era inimaginable en Occidente, no sólo porque cuestionó la esclavitud y el racismo, sino por la manera en que lo hizo. Cuando estalló la insurrección en el norte de Santo Domingo eran sólo unos cuantos autores radicales en Europa y muy pocos en el continente americano los que habían reconocido, con reservas prácticas y filosóficas, la humanidad de los esclavos. Casi ninguno dedujo de ello la necesidad de abolir de inmediato la esclavitud. Igualmente, unos pocos autores habían evocado la posibilidad de una resistencia generalizada entre los esclavos, a menudo de forma metafórica. Casi nadie había reconocido que los esclavos pudiesen rebelarse y menos aún que *debiesen* hacerlo.[34] Louis Sala-Molins afirma que la esclavitud puso a prueba la Ilustración. Podemos ir aún más lejos que él: la Revolución haitiana puso definitivamente a prueba las pretensiones universalistas de las revoluciones francesa y estadounidense. Ninguna de las dos dio la talla. *No hay noticias de que en 1791 tuviese lugar ningún debate público en Francia, Inglaterra o Estados Unidos sobre el derecho de los esclavos negros a la autodeterminación ni sobre el derecho a alcanzarla por medio de la resistencia armada.*

No sólo la revolución era impensable y por lo tanto imprevisible en Occidente, sino que tampoco —en gran parte— se anunció entre los esclavos. Con esto quiero decir que la revolución no estuvo prece-

32. M. Schwartz, Marie Jean-Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Neufchatel y París, 1781.
33. Lokke, *France and the Colonial Question*, p. 115.
34. Salvo dos extraordinarias excepciones que quiero resaltar: las de Jean-Pierre Marat y Félicité Sonthonax.

dida ni acompañada por un discurso intelectual explícito.[35] Una razón para esto fue que la mayoría de los esclavos eran analfabetos y la palabra escrita no era un medio objetivo de propaganda en el contexto de una colonia de esclavos. Pero otra razón es que las exigencias de la revolución eran demasiado radicales para poder formularlas de antemano. La práctica vencedora sólo podía reivindicarlos *a posteriori*. En ese sentido, la revolución estaba en los límites de lo pensable incluso en Santo Domingo, incluso entre los esclavos, incluso entre sus propios dirigentes.

Vale la pena recordar que la opinión pública mundial no aceptó las premisas de la filosofía política explicitada en Santo Domingo/Haití entre 1791 y 1804 hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Cuando los revolucionarios haitianos se liberaron, sólo el cinco por ciento de la población de mundo, calculada en casi 800 millones, era «libre» según los estándares modernos. La campaña británica por la abolición de la trata de esclavos estaba en sus inicios y la abolición de la esclavitud tardaría mucho más aún. Las proclamaciones de la unicidad fundamental de la especie humana, de la irrelevancia ética de las categorías raciales o de la situación geográfica en asuntos de gobierno y, sin duda alguna, del derecho de *todos* los pueblos a la autodeterminación iban a contracorriente de lo imaginable en el mundo atlántico y más allá de él. La única posibilidad que tenía cada una de estas proclamaciones de explicitarse en Santo Domingo era mediante la práctica revolucionaria. La Revolución haitiana se pensó política y filosóficamente sobre la marcha. Su proyecto, cada vez radicalizado durante los trece años de combate, se fue revelado en acelerones sucesivos. Entre sus etapas imprevistas, y en el interior de éstas, el discurso fue siempre a la zaga de la práctica.

35. Hay que señalar que hubo textos orales y escritos en los que la influencia filosófica se fue haciendo cada vez más explícita conforme avanzaba la Revolución y que abarcaban desde los discursos pronunciados en las asambleas que precedieron a la insurrección hasta la Constitución haitiana de 1805. Pero se trata fundamentalmente de textos políticos que aluden a objetivos inmediatos o a victorias recientes. Hasta los primeros escritos de Boisrond-Tonnere tras la independencia, ningún intelectual se había implicado en discursos ajenos a las batallas políticas, como sucedió en las revoluciones francesa y estadounidense, en las luchas anticoloniales posteriores de América Latina, Asia o África o en las revoluciones de carácter marxista.

La Revolución haitiana se expresó principalmente a través de sus actos y fue a través de la práctica política como se enfrentó a la filosofía occidental y al colonialismo. Produjo algunos textos cuya impronta filosófica es explícita, desde la declaración de Louverture en Camp Turel hasta el Acta Haitiana de la Independencia y la Constitución de 1805. Pero su novedad intelectual e ideológica fue apareciendo más claramente en todos y cada uno de los umbrales políticos que cruzó, desde la insurrección generalizada (1791) hasta la desintegración de los aparatos coloniales (1793), desde la libertad general (1794) hasta la conquista de la maquinaria estatal (1797-1798), desde el control de esa maquinaria por parte de Louverture (1801) hasta la proclamación de la independencia con Dessalines (1804). Cada uno de aquellos pasos —que culminaron con el nacimiento de un «Estado negro» moderno que siguió siendo en gran parte inimaginable hasta el siglo xx— desafiaron el orden ontológico occidental y el orden mundial del colonialismo.

Esto también significó que los revolucionarios haitianos no sufrieron las restricciones de límites ideológicos previos fijados por intelectuales profesionales en la colonia o en cualquier otro lugar, que exploraron nuevos territorios y que lo hicieron repetidamente. Pero también significó que el debate filosófico y político en Occidente, cuando tuvo lugar, sólo pudo ser reactivo, únicamente se percató de lo imposible después de que lo imposible hubiese sucedido e, incluso entonces, no siempre aceptó los hechos tal como eran.

Lidiar con lo impensable: los fracasos de la narración

Cuando las noticias del alzamiento generalizado de agosto de 1791 llegaron a Francia, las partes interesadas reaccionaron con incredulidad: los hechos eran demasiado improbables y las noticias tenían que ser falsas. Sólo los representantes más locuaces del partido de los hacendados se las tomaron en serio, en parte porque eran los primeros en estar informados a través de sus contactos británicos y en parte porque eran ellos quienes más tenían que perder si las noticias se confirmaban. Otros, incluidos algunos hacendados de color que estaban en Francia y la mayor parte de la izquierda de la Asamblea Nacional,

fueron incapaces de reconciliar su percepción de los negros con la idea de una rebelión negra a gran escala.[36] En un apasionado discurso ante la Asamblea Nacional, el 30 de octubre de 1791, el delegado Jean-Pierre Brissot, miembro fundador de los Amis des Noirs y anticolonialista moderado, enumeró las razones por las que las noticias tenían que ser falsas: *a)* cualquiera que conociese a los negros tenía que darse cuenta de que era simplemente imposible reunir tan rápido a cincuenta mil de ellos para actuar de concierto; *b)* los esclavos no podían concebir la rebelión por su cuenta y los mulatos y los blancos no estaban tan locos como para incitarlos a la violencia; *c)* incluso si los esclavos se hubiesen rebelado en cantidades tan abrumadoras, las tropas francesas, muy superiores, los habrían derrotado. Y continuó:

> ¿Qué son 50.000 hombres apenas sin armas, indisciplinados y acostumbrados al miedo frente a 1.800 franceses acostumbrados a la intrepidez? ¡Nada! Si en 1751 Dupleix y varios centenares de franceses rompieron el sitio de Pondichéri y derrotaron a un ejército bien guarnecido de 100.000 indios, ¿acaso Monsieur de Blanchelande, con soldados franceses y cañones, iba a tener miedo de una tropa muy inferior de negros apenas armados?[37]

Con declaraciones como ésta de un «amigo», la revolución no necesitaba enemigos, pero ésa era la opinión de la mayoría de la izquierda y

36. Es evidente que muchas *gents de couleur* y sobre todo los mulatos propietarios de plantaciones habían adoptado los prejuicios raciales de los blancos. Además, algunos tenían razones muy objetivas para preconizar el mantenimiento de la esclavitud. Los debates europeos y en especial la revolución francesa les ofrecían una plataforma para defender sus intereses y expresar sus prejuicios. Véase Julien Raimond, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre los hommes de couleur; sur les inconvénients de le perpétuer; la nécessité de le détruire*, Belin, París, 1791; Michel-Rolph Trouillot, «Motion in the System: Coffee, Color and Slavery in Eighteenth-Century Saint-Domingue», *Review 5*, n.º 3, A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations, pp. 331-388; Michel-Rolph Trouillot, «The Inconvenience of Freedom: Free People of Color and the Political Aftermath of Slavery in Dominica and Saint-Domingue/Haiti», en *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture after Slavery*, F. McGlynn y S. Drescher (eds.), University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1992, pp. 147-182; Geggus, «Racial Equality», 1290-1308. Sobre el rechazo del prejuicio racial por parte del líder mulato André Rigaud, véase Ernst Trouillot, *Prospections d'Histoire. Choses de Saint-Domingue et d'Haïti*, Imprimerie de l'État, Puerto Príncipe, 1961, pp. 25-36.

37. *Archives Parlementaires*, vol. 34, sesión del 30 de octubre de 1791, p. 521; véanse también pp. 437-38; 455-58; 470, 522-531.

del centro derecha en la Asamblea Nacional hasta que las noticias quedaron confirmadas al margen de cualquier duda. Sin embargo, la confirmación no cambió las opiniones dominantes. Cuando los detalles llegaron a Francia, muchos observadores se asustaron, no tanto por la rebelión como por el hecho de que los colonizadores habían acudido a los ingleses.[38] Todavía era inimaginable que pudiese existir un peligro de largo alcance en proveniencia de los negros. Sin embargo, el alzamiento fue creciendo lentamente en magnitud. Aun así, en Francia y Santo Domingo, al igual que en Jamaica, Cuba y antes en Estados Unidos, hacendados, capataces, políticos o ideólogos argüían explicaciones que enmarcaban la rebelión en el interior de su propio universo y situaban los hechos en el orden correcto del discurso. Dado que los negros no podían haber realizado un esfuerzo tan enorme, la insurrección pasó por ser un error de cálculo de los hacendados, y como éstos eran leales a la corona, no buscaban cambios revolucionarios. La mayoría de la población de esclavos no la apoyaba, era una consecuencia imprevista de las conspiraciones de agitadores extranjeros, no de esclavos. Cada partido escogió a su enemigo favorito como el conspirador más probable tras la rebelión de los esclavos. Testigos dudosos o interesados veían o escuchaban por todas partes a partidarios de la corona, británicos, mulatos o conspiradores republicanos. Colonialistas conservadores y republicanos antiesclavistas se acusaban mutuamente de estar detrás de la rebelión. Se sacaron conclusiones de escritos que de ningún modo podrían haber influenciado a los esclavos de Santo Domingo incluso si éstos hubiesen sabido leer. En un alegato revelador, el diputado Blangilly instó a sus colegas a que consideraran la posibilidad de si la rebelión podía atribuirse, al menos en parte, al deseo natural de libertad de los esclavos, una posibilidad que la mayoría rechazó entonces y después. Blangilly indicó luego cuál era para él la solución más lógica: una ley que mejorase la esclavitud.[39] Por muy legítimo que fue-

38. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, Verso, Londres y Nueva York 1988, p. 133.

39. Baillio, *L'Anti-Brissot, par un petit blanc de Saint-Domingue*, Chez Girardin, Club Littéraire et Politique, París, 1791; Baillio, *Un Mot de vérité sur les malheurs de Saint-Domingu*e, París, 1791; Milscent, *Sur les troubles de Saint-Domingue*, Imp. du Patriote français, París, 1791; Anónimo, *Adresse au roi et pièces relatives à la députation des citoyens de Nantes, à l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue. Arrêté de la Municipalité de Nantes*, Le Cap, sin fecha [¿1792?]; Anónimo, *Pétition*

se el deseo natural de libertad de los esclavos, no se les podía conceder, pues habría dañado los intereses de Francia.

Durante al menos trece años la opinión pública occidental siguió jugando al escondite con las noticias que llegaban de Santo Domingo. Conforme iba subiendo el listón, el discurso falseaba datos irrefutables, echaba la culpa a otros y ofrecía explicaciones tranquilizadoras para la nueva situación. Por ejemplo, en la primavera de 1792 ni siquiera el observador más distante hubiese podido negar la amplitud de la rebelión, el enorme número de plantaciones y esclavos involucrados y la magnitud de las pérdidas materiales de los colonizadores… pero muchos, incluso en Santo Domingo, seguían pretendiendo que el desastre era temporal, que todo regresaría al orden preestablecido. Así, un testigo presencial comentó: «Si los blancos y los mulatos supieran lo que les conviene y se mantuviesen juntos, probablemente las cosas regresarían a la normalidad, *teniendo en cuenta la influencia que el blanco ha tenido siempre sobre los negros.*»[40] Nótese que el testigo *quiere* que sus deseos se hagan realidad sin que su posición inicial haya cambiado ni un ápice. La opinión se impone a los hechos: la hegemonía blanca es natural y se da por sentada; cualquier alternativa sigue siendo impensable, pese a que este pasaje fue escrito en diciembre de 1792, cuando en medio del caos político y las luchas entre facciones armadas, Toussaint Louverture y sus seguidores más cercanos estaban fortaleciendo la vanguardia que llevaría la revolución al punto sin retorno. De hecho, seis meses después el co-

---

des citoyens commerçants, colons, agriculteurs, manufacturiers et autres de la ville de Nantes; Lettre des commissaires de la Société d'agriculture, des arts et du commerce de la dite ville aux commissaires, de l'assemblée coloniale de la partie française de Saint-Domingue, et réponse des commissaires de Saint-Domingue, Imp. de L. Potier de Lille, París, sin fecha [¿1792?].

Véanse también los informes de los comités legislativos presididos, respectivamente, por Charles Tarbé y Garran-Coulon: *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale. Colonies*, Imprimerie Nationale, París, 1792 y J. Ph. Garran, *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, fait au nom de la Commission des Colonies, des Comités de Salut Public, de Législation et de Marine, réunis*, Imprimerie Nationale, París, 1787-1789. En los *Archives Parlementaires* pueden encontrarse otras referencias a estos debates, sobre todo en el vol. 35 (sesiones del 1 de diciembre de 1791, del 3 de diciembre de 1791, del 9 de diciembre de 1791 y del 10 de diciembre de 1791), pp. 475-492, 535-546, 672-675, 701-710. El discurso de Blangilly fue leído el 10 de diciembre de 1791. *Archives Parlementaires*, vol. 35, pp. 713-716.

40. Citado por Cauna, *Au temps des isles à sucre*, p. 223. Énfasis añadido.

misario civil Léger Félicité Sonthonax se vio forzado a liberar a todos los esclavos que deseasen luchar bajo la bandera francesa republicana. Pocas semanas después de la proclamación de Sonthonax, en agosto de 1793, Toussaint Louverture aumentó la presión con su proclamación de Camp Turel: libertad incondicional inmediata e igualdad para todos.

Para entonces, las viejas teorías conspiratorias hubiesen debido caer por su propio peso. Estaba claro que el partido de Louverture no iba a aceptar órdenes de colonizadores, jacobinos franceses o de agentes de potencias extranjeras. Lo que estaba ocurriendo en Santo Domingo era, según todas las definiciones, la rebelión de esclavos más importante jamás acaecida, con su propia dinámica. Sin embargo, las teorías conspiratorias sobrevivieron lo bastante para justificar los juicios contra unos cuantos franceses acusados de fomentar o ayudar a la rebelión, desde Blanchelande, el viejo y fiel gobernador, procesado en 1791, hasta el gobernador Lavaux o el jacobino Félicité Sonthonax.[41]

Conforme aumentaba el poder de Louverture, cada partido trataba de convencerse y de convencer a los demás de que los avances de los dirigentes negros beneficiarían a otros en última instancia. Las nuevas élites negras tenían que ser, lo quisieran o no, los hombres de paja de un poder internacional «importante». O, de no ser así, la colonia se desmoronaría y un Estado internacional legítimo recogería sus fragmentos. Las teorías que presuponían el caos bajo el liderazgo negro siguieron floreciendo incluso después de que Louverture y sus lugartenientes más cercanos asegurasen los aparatos militar, político y civil de la colonia. Si algunos gobiernos extranjeros —en especial el de Estados Unidos— deseaban mantener una cauta colaboración con

41. Blanchelande, *Précis de Blanchelande sur son accusation*, Imprimerie de N.-H. Nyon, París, 1793; Anónimo, *Extrait d'une lettre sur les malheurs de SAINT-DOMINGUE en général, et principalement sur l'incendie de la ville du CAP FRANÇAIS*, París, Au Jardin égalité pavillon, ¿1794?; Anónimo, *Conspirations, trahisons et calomnies dévoilées et dénoncées par plus de dix milles français réfugiés au Continent de l'Amériqu*e, ¿París?, 1793; [Mme. Lavaux], *Réponse aux calomnies coloniales de Saint-Domingue. L'épouse du républicain Lavaux, gouverneur général (par intérim) des Îles françaises sous le vent, à ses concitoyens*, Imp. de Pain, París, sin fecha; J. Raimond et al., *Preuves complettes* [sic] *et matérielles du projet des colons pour mener les colonies à l'indépendance, tirées de leurs propres écrits*, De l'imprimerie de l'Union, París, sin fecha [¿1792?].

el régimen de Louverture, era en parte porque «sabían» que un Estado independiente dirigido por antiguos esclavos era una quimera. Puede que el propio Toussaint no creyese en la posibilidad de la independencia aun cuando, en la práctica, estaba gobernando Santo Domingo como si fuese independiente.

La opinión pública en Santo Domingo, en América del Norte y en Europa iba a remolque de los hechos. Las predicciones, cuando se hicieron, resultaron inútiles. Cuando se envió la expedición francesa de reconquista en 1802, los expertos estaban convencidos de que Francia ganaría la guerra. En Inglaterra, el *Cobbet Political Register* dudaba de que Toussaint opusiera resistencia: lo más seguro sería que huyese del país.[42] El propio Leclerc, comandante de las fuerzas armadas francesas, predijo a principios de febrero que la guerra se acabaría en dos semanas. Se equivocó en dos años, mes más mes menos. Y, al parecer, los hacendados de Santo Domingo compartían su optimismo. Leclerc informó al ministro de la Marina que los residentes franceses estaban disfrutando el olor de la victoria. Periódicos de Europa, de América del Norte y de Latinoamérica tradujeron y comentaron estos comunicados: la restauración estaba al caer.

A mediados de1802 la debacle del ejército de Louverture pareció confirmar la profecía. El rechazo de la tregua por parte de una numerosa minoría de rebeldes armados —entre ellos Sans Souci— y la reanudación a fondo de las operaciones militares cuando la guerra dentro de la guerra forzó a los cabecillas a reincorporarse a la revolución en el otoño de 1802 tampoco sirvieron para cambiar la opinión dominante. A pesar de la alianza entre las fuerzas de Dessalines, Pétion y Christophe, y de las victorias repetidas del nuevo ejército revolucionario, pocos en el exterior de Santo Domingo podían prever el resultado de esta rebelión negra. Ni siquiera en el otoño de 1803 eran imaginables en Europa y América del Norte la victoria total de los antiguos esclavos y la creación de un Estado independiente. Fue mucho después de la declaración de independencia, en 1804, cuando los hechos consumados se aceptaron por fin, aunque de mala gana.

En efecto, de mala gana. El reconocimiento internacional de la independencia haitiana fue todavía más difícil de lograr que la victoria

42. *Cobbet's Political Register*, vol. 1 (1802), p. 286.

militar sobre las fuerzas de Napoleón. Necesitó más tiempo y más recursos, más de medio siglo de luchas diplomáticas. Francia impuso una onerosa indemnización al Estado haitiano a cambio de reconocer oficialmente su propia derrota. Es de señalar que Estados Unidos y el Vaticano únicamente reconocieron la independencia haitiana en la segunda mitad del siglo XIX.

El rechazo diplomático fue sólo un síntoma de una negativa subyacente. El mero hecho de la revolución era incompatible con los dogmas de las ideologías occidentales dominantes, que permanecieron inamovibles durante el primer tercio del siglo XX. Entre la independencia haitiana y la Primera Guerra Mundial, a pesar de las sucesivas aboliciones de la esclavitud, poco cambió en las gradaciones que clasificaban a la especie humana en las mentes de las mayorías de Europa y del continente americano. A decir verdad, algunas incluso retrocedieron.[43] En muchos sentidos, el XIX fue un siglo en el que desaparecieron algunos de los debates de la Ilustración. El racismo científico, una preocupación creciente pero debatida de la Ilustración, alcanzó una audiencia mucho mayor que legitimó las creencias ontológicas heredadas del Renacimiento. El reparto de Asia y, sobre todo, de África reforzó tanto la práctica como la ideología coloniales y eso hizo que en la mayoría de los lugares fuera de Haití, más de un siglo después de lo ocurrido, la revolución siguiese siendo una historia en gran medida impensable.

Borrar o banalizar: los silencios en la historia del mundo

Hasta ahora he desarrollado dos puntos importantes. En primer lugar, la cadena de acontecimientos que constituyen la Revolución haitiana era inimaginable antes de que éstos ocurrieran. En segundo, cuando ocurrieron, muchos de los participantes y observadores los modificaron para adaptarlos a un mundo de posibilidades, es decir, a discursos comprensibles para la mayoría de los observadores y lectores occidentales. Ahora mostraré de qué manera los historiadores han silenciado

43. Benot, *La Démence*.

también la revolución que los contemporáneos de ésta consideraron imposible. Lo asombroso es hasta qué punto los historiadores han tratado los acontecimientos de Santo Domingo de manera muy similar a la de aquellos contemporáneos: el relato de los hechos es sorprendentemente similar al de quienes pensaban que aquella revolución era imposible.

El tratamiento de la Revolución haitiana en la historia escrita fuera de Haití revela dos familias de tropos idénticos, en términos (retóricos) formales, a las figuras del discurso del siglo XVIII. La primera clase de tropos consiste en fórmulas que tratan de borrar directamente el hecho de una revolución. Para abreviar, los llamo «fórmulas de borrado». La segunda clase se ocupa de eliminar el contenido revolucionario de diversos acontecimientos singulares de la cadena completa de los hechos. Ambas fórmulas tienden a la banalización. La primera es característica de los autores de libros divulgativos, como son los libros de texto. La segunda es la favorita de los especialistas. La primera recuerda el silencio que acogió a la resistencia en la Europa y la América del Norte del siglo XVIII. El segundo recupera las explicaciones de los especialistas de la época, de los observadores y administradores en Santo Domingo o de los políticos de París. Ambas son fórmulas que conducen al silencio.

La literatura de la esclavitud en el continente americano y la del Holocausto muestran las semejanzas estructurales en los silencios mundiales o, por lo menos, que el borrado y la banalización no se limitan a la Revolución haitiana. En el ámbito de las generalidades, algunos relatos eliminan lo ocurrido mediante una eliminación directa de los hechos o de su importancia. «Eso» *no ocurrió;* no fue tan malo ni tan importante. Las puestas en entredicho del Holocausto o de la trascendencia de la esclavitud afroamericana pertenecen a este tipo: los alemanes no construyeron cámaras de gas; la esclavitud también se dio en otras razas. En un plano aparentemente distinto, los otros relatos hacen más atractivo el horror o banalizan la singularidad de una situación deteniéndose en los detalles: cada uno de los trenes que iban a Auschwitz puede explicarse en sus propios términos; algunos esclavos estadounidenses estaban mejor alimentados que los trabajadores británicos; algunos judíos sobrevivieron. El efecto conjunto de estos dos tipos de fórmulas es un silencio atronador: todo lo que no se ha suprimido en las generalidades se pierde en la irrelevancia acumu-

lativa de un montón de detalles. Sin lugar a dudas, esto es lo que ha sucedido con la Revolución haitiana.[44]

El silencio general que la historiografía occidental ha creado en torno a la Revolución haitiana surgió originalmente de la incapacidad para expresar lo impensable, pero se vio irónicamente reforzado por la trascendencia que la revolución tuvo para sus contemporáneos y para la generación inmediatamente posterior. Desde 1791-1804 hasta mediados del siglo, muchos europeos y estadounidenses consideraron aquella revolución como una prueba de fuego para la raza negra, en especial para las capacidades de todos los afroestadounidenses. Como bien muestran las declaraciones de Vastey sobre Sans Souci, los haitianos hicieron igual.[45] Los fuertes y palacios de Christophe, la eficacia militar de los antiguos esclavos, el efecto de la malaria sobre las tropas francesas y el peso relativo de los factores externos sobre la dinámica revolucionaria eran factores importantes de aquellos debates. Pero si la revolución era trascendental para los haitianos —y sobre todo para las nuevas élites haitianas como autoproclamados herederos—, para la mayoría de los extranjeros era un argumento fortuito en el interior de un asunto mucho mayor. Así, apologistas y detractores, abolicionistas y racistas declarados, intelectuales liberales, economistas y propietarios de esclavos utilizaron los acontecimientos de Santo Domingo para sus propios fines, ajenos a la historia haitiana. Haití les importaba a todos ellos, pero sólo como pretexto para hablar de otra cosa.[46]

Con el tiempo, el silenciamiento de la revolución se vio reforzado por el devenir de Haití. Condenado al ostracismo durante la mayor parte del siglo XIX, el país se deterioró tanto económica como política-

44. Históricamente, por supuesto, las negaciones respectivas de la Revolución haitiana, de la importancia de la esclavitud y del Holocausto tienen muy distintas motivaciones ideológicas, aceptación social e importancia política.

45. Véase el capítulo 2. Véase también David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*, Macmillian Caribbean, London, 1988; Michel-Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism*, Monthly Review Press, Nueva York y Londres, 1990.

46. La Revolución haitiana despertó el interés de los abolicionistas en Estados Unidos y, sobre todo, en Inglaterra, donde hubo algunas declaraciones de apoyo. Pero incluso los abolicionistas británicos mostraron bastante ambivalencia con respecto al pueblo haitiano y su independencia alcanzada por la fuerza. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, pp. 252-52; Geggus, «Racial Equality».

mente, en parte como consecuencia de ese ostracismo.[47] Conforme declinaba Haití, la realidad de la revolución parecía cada vez más distante, una improbabilidad que tuvo lugar en un pasado difícil, para el que nadie disponía de una explicación racional. La revolución que había sido impensable pasó a ser la revolución que ni siquiera existió.

Por último, el silenciamiento de la Revolución haitiana la relegó a la insignificancia histórica de los tres avatares históricos a los que estuvo conectada: el racismo, la esclavitud y el colonialismo. A pesar de su importancia en la formación de lo que ahora llamamos Occidente, a pesar de arrebatos repentinos de interés, como el de Estados Unidos a principios de los años setenta del pasado siglo, ninguno de estos avatares ha sido nunca importante en la tradición historiográfica de un país occidental. De hecho, cada uno de ellos, por turnos, sufrió períodos repetidos de silencio, de duración e intensidad desiguales en España, Francia, Gran Bretaña, Portugal, Países Bajos y Estados Unidos. Cuanto menos importante parece el colonialismo y el racismo en la historia del mundo, menos lo es también la Revolución haitiana.

Por lo tanto, no parece extraño que cuando las historiografías occidentales se centran en intereses nacionales, si bien no siempre nacionalistas, el silenciamiento sobre Santo Domingo/Haití permanece en obras históricas por lo demás consideradas modélicas en su género. El silencio también se reproduce en libros de texto y obras populares, que son las fuentes principales de historia mundial para las masas alfabetizadas de Europa, América y buena parte del Tercer Mundo. Este *corpus* ha enseñado a generaciones de lectores que el período que va desde 1776 hasta 1843 debe llamarse «la era de las revoluciones» y, al mismo tiempo, ha guardado silencio sobre la revolución política más radical de aquella época.

Por ejemplo, en Estados Unidos, con las notables excepciones de Henry Adams y W. E. B. Du Bois, pocos autores importantes concedieron trascendencia a la Revolución haitiana en sus obras históricas hasta los años setenta del pasado siglo. Muy pocos libros de texto la mencionan y, cuando lo hacen, se refieren a ella como un «levantamiento», una «rebelión». El silencio actual de la mayoría de los libros de texto latinoamericanos es todavía más trágico. De manera muy similar, los

47. Trouillot, *Haiti: State against Nation*.

historiadores de Polonia han prestado poca atención a los cinco mil polacos que participaron en las campañas de Santo Domingo. El silencio también persiste en Inglaterra, a pesar de que los británicos perdieron más de sesenta mil hombres en ocho años en una campaña caribeña contra los franceses, cuya joya más codiciada era Santo Domingo. La Revolución haitiana aparece también de refilón en la historia de la medicina. El vencedor contra los franceses fue la enfermedad, no los haitianos. El diccionario Penguin de historia moderna, una enciclopedia de bolsillo que cubre el período entre 1789 y 1945, no incluye en sus entradas ni Santo Domingo ni Haití. Igualmente, el historiador Eric Hobsbawm, uno de los mejores analistas actuales, se las arregló para escribir un libro titulado *La era de la revolución, 1789-1843*, en el que la Revolución haitiana apenas aparece. El hecho de que Hobsbawm y los editores del Penguin probablemente se sitúen en lugares muy distintos del espectro político de Inglaterra es la prueba de que los silencios históricos no reproducen simplemente las posiciones políticas de los historiadores implicados. Lo que estamos observando aquí es el poder de la escritura en su máxima expresión, la capacidad de definir qué es un objeto serio de investigación y qué no lo es y, como consecuencia de ello mismo, qué es o no digno de mención.[48]

El papel secundario de la ideología consciente y el poder que posee el gremio de los historiadores para decidir lo importante son obvios si consideramos el caso francés. Francia fue el país occidental más directamente involucrado en la Revolución haitiana, peleó mucho para retener Santo Domingo y pagó un precio elevado por ello. Napoleón perdió diecinueve generales en la guerra, entre ellos a su cuñado. Francia perdió más hombres en Santo Domingo que en Waterloo, igual

48. Uno de los raros estudios de las legiones polacas en Santo Domingo es Jan Pachonski y Reuel Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy. A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803*, East European Monographs, Boulder, 1986), en el que desafortunadamente abundan los errores.
Hobsbawm menciona la Revolución haitiana una vez en las notas y dos en el texto: la primera para decir de pasada que Toussaint Louverture fue el primer líder revolucionario independentista de América, sin darle mayor importancia; la segunda (entre paréntesis) para señalar que la Revolución francesa «inspiró» las rebeliones coloniales. Véase Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, New American Library, Nueva York, 1962, p. 93, 115. Si aceptamos que Hobsbawm está situado en la extrema izquierda de la historiografía académica occidental y que es además un historiador consciente de la invención de la tradición y de la necesidad de escribir la historia desde abajo, el paralelismo con Diderot-Raynal es sorprendente.

que Inglaterra.[49] Y aunque Francia se recuperó económicamente de la pérdida de Santo Domingo, lo cierto es que entregó el control de su colonia más valiosa a un ejército negro y aquella pérdida acabó con el sueño de un imperio francés en la América continental. La Revolución haitiana dio lugar a la denominada compra de Luisiana. Cabría esperar que «hechos» así, ninguno de ellos discutible, diesen lugar a una cadena de menciones, pero un repaso de las obras históricas francesas revela múltiples capas de silencio.

El silencio empieza con la Francia revolucionaria y está vinculado con otro más general que silencia el colonialismo francés. A pesar de que hacia 1780 Francia estaba menos implicada que Gran Bretaña en la trata de esclavos, tanto la esclavitud como el colonialismo eran fundamentales para la economía francesa en la segunda mitad del siglo XVIII.[50] En vez de los hechos, los historiadores debaten solamente la amplitud de la dependencia francesa de sus territorios esclavos caribeños. Todos están de acuerdo en que, en la época de su revolución, Santo Domingo era la colonia más valiosa del mundo occidental y la posesión más importante de Francia.[51] Muchos contemporáneos de aquel tiempo habrían estado de acuerdo. Cada vez que se mencionaba el tema colonial, por ejemplo en las asambleas, la esclavitud estaba por medio y los colonizadores presentaban ambas cosas como esenciales para el futuro de Francia.[52]

Incluso si uno deja espacio para la hipérbole retórica, como debería, el hecho de que tal retórica pudiese desplegarse es en sí mismo

49. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, pp. 251, 263.
50. Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin, Madison, 1969, pp. 210-220, 34.
51. Jean Tarrade, «Le Commerce colonial de la France à la fin de l'ancien régime: l'évolutuion du système de l'exclusif de 1763 à 1789», 2 volúmenes (tesis doctoral, París, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines [1969] 1972); Robert Stein, *The French Sugar Business*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1988).
52. Una circular de las fuerzas favorables a la esclavitud afirma con convicción en ese sentido: «La Société des Amis des Noirs desea cuestionar en la Asamblea Nacional el abandono de nuestras colonias, la abolición del comercio de esclavos y la libertad de nuestros negros. Si se decretase uno solo de estos puntos dejaría de existir el comercio o la manufactura en Francia», en Daniel P. Resnick, «The Société des Amis des Noirs and the Abolition of Slavery», *French Historical Studies*, volumen 7 (1972), pp. 558-569. Véase también *Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 26 de noviembre de 1789), pp. 263-265; vol. 35 (sesión del 6 de diciembre de 1791), pp. 607-608.

revelador. Pero entonces, descubrimos una paradoja. Cada vez que las asambleas revolucionarias, los polemistas, los periodistas y los políticos que ayudaron a determinar el destino de Francia entre el inicio de la Revolución francesa y la independencia de Haití evocaban el racismo, la esclavitud y el colonialismo, los presentaban como algunas de las cuestiones más importantes para Francia, ya fuese en lo moral o en lo económico. Pero el número de veces que debatieron esas mismas cuestiones fue sorprendentemente limitado. Si se considera el peso de las colonias en la vida económica francesa y el acaloramiento de la retórica utilizada, el debate público fue más que breve. El número de personas implicadas, el hecho de que la mayor parte de ellas perteneciesen a las elites y el escaso tiempo que dedicaron a estos asuntos no reflejan el lugar fundamental del colonialismo en la existencia objetiva de Francia. Tampoco reflejan la certeza de los colonizadores o de los Amis des Noirs, según la cual el futuro económico y el presente moral de la nación estaban en peligro. Investigaciones recientes, entre ellas dos libros importantes de Yves Benot sobre el colonialismo y la Revolución francesa, no han puesto en entredicho las palabras de Daniel Resnick: que la esclavitud era, incluso para los libertarios de Francia, «una preocupación secundaria».[53]

A pesar de ello, la Francia revolucionaria dejó una estela de escritos sobre esto. La gestión colonial y las comunicaciones, tanto privadas como públicas, entre Francia y América también dejaron su

53. Resnick, «The Société des Amis des Noirs», p. 561. En la actualidad abundan las publicaciones sobre los debates públicos relativos a la esclavitud, la raza y el colonialismo en la Francia revolucionaria, con bastantes títulos en inglés. Véase Robin Blackburn, «Anti-Slavery and the French Revolution», *History Today*, 41 (noviembre de 1991), pp. 19-25; Boulle, «In defense of Slavery»; Serge Daget, «A Model of the French Abolitionist Movement», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, Christine Bolt y Seymour Drescher (eds.), Folkstone, Inglaterra: W. Dawson, y Hamden, Connecticut: Archon Books, 1980; Seymour Drescher, «Two Variants of Anti-Slavery: Religious Organization and Social Mobilization in Britain and France, 1780-1870», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, pp. 43-63; Seymour Drescher, «British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Emancipation», *American Historical Review*, 96, n.º 3 (1991), pp. 709-734; Geggus, «Racial Equality», 1290-1308; Jean Tarrade, «Les Colonies et les Principes de 1789: Les Assemblées Revolutionnaires face au problème de l'esclavage», *Revue française d'histoire d'outremer*, 76 (1979), pp. 9-34.
También hay muchos pasajes importantes en Cohen, *The French Encounter with Africans*, y en Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, especialmente en los capítulos 5 y 6. El libro más exhaustivo sobre este tema es Benot, *La Révolution française*.

huella por escrito. Dicho de otro modo, la inaccesibilidad de las fuentes es sólo relativa y no sirve para explicar el monumental menosprecio que la historiografía francesa muestra por la cuestión colonial y, por extensión, por la Revolución haitiana. De hecho, los historiadores franceses siguen ignorando la cuestión colonial, la esclavitud, la resistencia y el racismo en mayor medida de lo que las asambleas revolucionarias lo hicieron en su momento. La mayoría de los historiadores han hecho caso omiso de cualquier indicio o lo han pasado por alto. Unos pocos se tomaron la molestia de escribir breves pasajes, a menudo despectivos, sobre los revolucionarios haitianos, pero enseguida pasaron a ocuparse de asuntos más importantes.

La lista de autores culpables de este silencio incluye nombres de épocas, escuelas históricas y posiciones ideológicas diversas, desde Madame de Staël, Alexis de Tocqueville, Adolphe Thiers, Alphonse de Lamartine, Jules Michelet, Albert Mathiez y André Guérin hasta Albert Soboul. Salvo excepciones menores —y discutibles— en los escritos de Ernest Lavisse y, especialmente, de Jean Jaurès, el silencio continúa.[54] La satinada compilación que ofrece el Larousse de *Los grandes eventos de la historia mundial*, cuyo objetivo consiste en duplicar —y, supuestamente, en poner de moda— «la memoria de la humanidad», ofrece un silencio todavía más ruidoso que el del Penguin. No sólo omite la Revolución haitiana, sino que atribuye muy poco espacio a la esclavitud o al colonialismo.[55] Ni siquiera las celebraciones del centenario de la emancipación de los esclavos franceses en 1948 estimularon una literatura sólida sobre este tema. Pero todavía sorprende más que ni la traducción al francés de *The Black Jacobins,* de C. L. R. James, ni la publicación de *Toussaint Louverture*, de Aimé Césaire, dos libros que sitúan el colonialismo y la Revolución haitiana como cuestión principal de la Revolución francesa, despertaron del sopor a los eruditos franceses.[56]

54. Un número cada vez mayor de historiadores está criticando el silencio. Geggus, «Racial Equality», 1290-1291; Benot, *La Révolution française*, pp. 205-216; Tarrade, «Les colonies et les principes de 1789», pp. 9-34.

55. Jacques Marseille y Nadeije Laneyrie-Dagen (eds.), *Les Grands évènements de l'histoire du monde*, La Mémoire de l'humanité, Larousse, París, 1992.

56. Los historiadores franceses no pueden alegar que desconocen estos dos libros: el de Césaire fue en su momento uno de los textos negros más prominentes en Francia. El de James fue publicado por la prestigiosa editorial parisina Gallimard. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, París, 1962. P. I. R. [*sic*] James, *Les Jacobins noirs*, Gallimard, París, 1949.

Las celebraciones y el aluvión de publicaciones que acompañaron al bicentenario de la Revolución francesa en 1989-1991 renovaron el silencio. Enormes compilaciones de entre quinientas a mil páginas sobre la Francia revolucionaria, divulgadas en los ochenta y dirigidas por los historiadores franceses más ilustres, indican el olvido casi total de los asuntos coloniales y de la revolución colonial que a la fuerza los condujo a los Estados Generales. Sala-Molins describe y condena la omisión casi absoluta de Haití, de la esclavitud y de la colonización por parte de los representantes y de la población de Francia durante las ceremonias del bicentenario.[57]

Mientras que persiste este silencio, la cada vez mayor especialización del gremio de los historiadores da lugar a una segunda tendencia. Santo Domingo/Haití aparece en la intersección de diversos intereses: la historia colonial, la historia caribeña o afroestadounidense, la historia de la esclavitud, la historia de las clases campesinas del Nuevo Mundo. En cualquiera de estos subapartados se ha vuelto imposible silenciar el hecho de que hubo una revolución. De hecho, la revolución en sí misma o incluso los hechos que en ella sucedieron se han convertido en temas legítimos para una investigación seria en cualquiera de los subapartados.

¡Qué interesante, entonces, que muchas de las figuras retóricas que se utilizan para interpretar las pruebas acumuladas por historiadores se asemejen a los tropos que pusieron a punto hacendados, políticos y administradores, tanto antes como durante la lucha revolucionaria! Los ejemplos abundan, pero sólo citaré algunos. Muchos análisis de «cimarrones» (que algunos todavía califican de «desertores») se parecen a las explicaciones biofisiológicas preferidas por los capataces de las plantaciones.[58] Ya he bosquejado el modelo: el esclavo A se escapó porque tenía hambre; el esclavo B porque lo maltrataban…

57. Estas obras colectivas incluyen, principalmente, François Furet y Mona Ouzouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París, 1988; Jean Tulard, Jean-François Fayard y Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution (1789-1799)*, Robert Laffont, París, 1987; Michel Vovelle (ed.), *L'État de la France pendant la Révolution*, La Découverte, París, 1988. En un terreno tan estéril esta última compilación tiene el mérito de dedicar una cuantas páginas a temas coloniales, escritos por el historiador estadounidense Robert Forster y por el infatigable Yves Benot. Sobre las celebraciones, véase Sala-Molins, *Les Misères des Lumières*.

58. Por ejemplo, Yvan Debbash, «Le Marronage: Essai sur la désertion de l'esclave antillais», *L'Année sociologique* (1961), pp. 1-112; (1962), pp. 117-195.

Igualmente, las teorías conspiratorias que todavía ofrecen muchos historiadores, con un *deus ex machina* para los acontecimientos de 1791 y posteriores, repiten la retórica de los legisladores de la época. El alzamiento debió ser «incitado», «provocado» o «sugerido» por alguien situado por encima de los esclavos: partidarios de la corona, mulatos u otros agentes externos.[59]

La búsqueda de influencias externas en la Revolución haitiana ofrece un ejemplo fascinante del poder de la escritura, no porque tales influencias no existan, sino por la manera en que esos mismos historiadores utilizan pruebas de lo contrario que muestran la dinámica interna de la revolución. Así, muchos historiadores se inclinan más por aceptar la idea de que los esclavos estaban influenciados por blancos o por mulatos libres, con quienes sabemos que tenían muy poco contacto, que por aceptar la idea de que algunos esclavos convenciesen a otros esclavos de que tenían derecho a rebelarse. La existencia de amplias redes de comunicación entre esclavos, de la que sólo tenemos indicios, no ha sido un tema «serio» de investigación histórica.[60]

Además, los mismos historiadores que se esfuerzan por descubrir pruebas de la participación «externa» en el alzamiento de 1791 pasan por alto las inconfundibles pruebas de que los esclavos rebeldes tenían su propio programa. En una de sus negociaciones iniciales con representantes del gobierno francés, los líderes de la rebelión no exigieron una «libertad» abstracta, sino que sus puntos más radicales incluían tres días a la semana para trabajar en sus propios huertos y la eliminación del látigo. No eran demandas jacobinas adaptadas a los trópicos ni exigencias criollizadas de los partidarios de la corona, sino exigencias de los esclavos con el intenso componente campesino que

59. Un ejemplo entre otros. David Geggus y Jean Fouchard coinciden en sugerir que una conspiración monárquica podría haber provocado la rebelión de 1791. Pero Fouchard señala esta posibilidad en un libro que sigue siendo uno de los monumentos épicos de la historia haitiana. Por su parte, Geggus concluye que si la participación monárquica llegara a probarse, «la autonomía de la insurrección de los esclavos se verá considerablemente disminuida». Robin Blackburn, que señala esta disparidad entre ambos autores, encuentra con razón «curiosa» la conclusión de Geggus (Blackburn, *The Overthrouw of Colonial Slavery*, p. 210). Véase Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, Nueva York, Blyden Press, 1981; impression original, 1972.

60. Véase Julius S. Scott III, «The Common Wind: Currents of Afro-American Communications in the Era of the Haitian Revolution», discusión de tesis doctoral, Duke University, 1986.

caracterizaría a Haití tras su independencia. Pero estas pruebas de un programa interno, incluso si la mayoría de los historiadores las conocen, ni se discuten ni se rechazan ni tampoco se interpretan: simplemente se ignoran y esta ignorancia produce un silencio banalizador.

En esa misma vena, el historiador Robert Stein atribuye la mayor parte del mérito de la liberación de los esclavos en 1793 a Sonthonax. El comisario era un jacobino fanático, un revolucionario, sí, quizá el único hombre blanco que sugirió en público la posibilidad de una insurrección armada entre los esclavos caribeños *antes de que tuviese lugar*.[61] No nos es posible evaluar el probable curso de la revolución sin su inestimable ayuda a la causa de la libertad, pero el argumento no es empírico, pues está claro que la retórica de Stein se hace eco de la retórica expuesta en el juicio contra Sonthonax, según la cual se asume que la conexión francesa basta para explicar la Revolución haitiana. Esa hipótesis banaliza la capacidad de los esclavos para asumir por sí solos su derecho a la libertad y a obtenerla por las armas. Otros autores eluden prudentemente la palabra «revolución» y utilizan otras como «insurgentes», «rebeldes», «bandas» e «insurrección». Bajo esta imprecisa terminología, estas omisiones empíricas y estas preferencias interpretativas se encuentra la permanente imposibilidad —que se remonta al siglo XVIII— de considerar a los antiguos esclavos como actores principales en la cadena de acontecimientos descritos.[62]

No hay que olvidar que, ya desde la primera publicación del clásico de C. L. R. James *The Black Jacobins* (el título es bastante explícito), el gremio de los historiadores tuvo claro que la Revolución haitiana fue efectivamente una «revolución» en el sentido más preciso de la palabra, y no un apéndice del Día de la Bastilla. Pero hubo que esperar a la popular reedición del libro de James en 1962 y al auge del movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos para que prosperase un contradiscurso internacional, inspirado en la historiografía producida en Haití desde el siglo XIX. Ese contradiscurso se vio revi-

61. Véase Robert Stein, *Léger Félicité Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic*, Fairleigh Dickinson, Rutherford, 1985; Benot, *La Révolution*.

62. Stein, *Léger Félicité Sonthonax*; Cauna, *Au temps des isles*; David Geggus, *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of St. Domingue, 1793-1798*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, 1982. La «revolución» del título de Geggus alude a la Revolución francesa. Con posterioridad ha ampliado el uso de la palabra para incluir los logros haitianos.

talizado en los ochenta con las contribuciones de historiadores cuya especialidad no era ni Haití ni el Caribe. Fue entonces cuando Eugene Genovese y —más tarde— Robin Blackburn, en la estela de Henry Adams y de W. E. B. Du Bois, insistieron en el papel determinante que tuvo la Revolución haitiana en el colapso del sistema que sostenía la esclavitud.[63] Sin embargo, la influencia de ese contradiscurso sigue siendo limitada, dado que los investigadores haitianos están cada vez más lejos de estos debates internacionales.

De esta forma, la historiografía de la Revolución haitiana se encuentra a la merced de dos infortunadas tendencias. Por un lado, la mayor parte de la literatura producida en Haití sigue siendo respetuosa —demasiado, yo diría— con los líderes revolucionarios que llevaron a las masas de antiguos esclavos a la libertad y la independencia. Desde el siglo XIX, las elites haitianas han decidido responder a la infamia racista con un discurso épico que enaltece su *revolución*. La épica de 1791-1804 alimenta una imagen positiva de la negritud que no sólo resulta muy útil en un mundo dominado por los blancos, sino también en el frente interior: es una de las coartadas históricas de dichas elites, una referencia indispensable para sus pretensiones al ejercicio del poder.

El valor empírico de esta tradición épica no ha cesado de disminuir desde su espectacular lanzamiento por parte de gigantes del siglo XIX como Thomas Madiou y Beaubrun Ardouin, y eso a pesar de logros individuales a principios del siglo XX. El desigual acceso a los documentos históricos —productos y símbolos de la dominación neocolonial— y el lugar secundario que ocupa la precisión empírica en este discurso épico siguen perjudicando a los investigadores haitianos, que destacan a la hora de poner los hechos en perspectiva, pero que se basan en hechos poco precisos y a veces erróneos, sobre todo desde que el régimen de Duvalier politizó explícitamente el discurso.[64]

63. Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution*, Vintage, Nueva York, 1981 [1979]), Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*.

64. Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, 7 volúmenes (Henri Deschamps, Puerto Príncipe, 1987-89 [1847-1904]; A. Beaubrun Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti*, François Dalencourt, Puerto Príncipe, 1958. Véase Catts Pressoir, Ernst Trouillot y Hénock Trouillot, *Historiographie d'Haïti*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1953; Michel-Rolph Trouillot, *Ti difé boulé sou istoua Ayiti*, Koléskion Lakansièl, Nueva York, 1977; Michel-Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation*.

Por otro lado, la historia producida fuera de Haití es cada vez más sofisticada y abundante desde la perspectiva empírica, pero su vocabulario y, con frecuencia, su marco discursivo se parecen aterradoramente al del siglo XVIII. Los trabajos y las monografías adoptan el tono de los diarios de las plantaciones. Los análisis de la revolución se parecen a las cartas de La Barre, a los panfletos de los políticos franceses, a los mensajes que Leclerc enviaba a Bonaparte o, como mucho, al discurso de Blangilly. Estoy dispuesto a reconocer que los motivos políticos conscientes no son los mismos, pero eso forma parte de mi análisis. El silenciamiento eficaz no necesita una conspiración ni un consenso político, porque sus raíces son estructurales. Más allá de una generosidad política dada —y casi siempre sincera—, que describe a la perfección el lenguaje liberal estadounidense, las estructuras narrativas de la historiografía occidental no han roto con el orden ontológico del Renacimiento. Este ejercicio de poder es mucho más importante que la supuesta adhesión, conservadora o liberal, de los historiadores implicados.

Puede que la solución sea que las dos tradiciones historiográficas —la de Haití y la de los especialistas «extranjeros»— se fundan o generen una nueva perspectiva que adopte lo mejor de ambas. Hay indicios que sugieren un movimiento en esa dirección y algunas obras recientes apuntan que, algún día en el futuro, podría ser posible escribir la historia de la Revolución que, durante mucho tiempo, fue impensable.[65]

Pero la actitud del gremio de los historiadores con respecto a *The Black Jacobins*, a la historia colonial en Francia y a la esclavitud en Estados Unidos sugiere también que el manto de silencio que cubre a

65. Véase Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1990; Claude B. Auguste y Marcel B. Auguste, *L'Expédition Leclerc, 1801-1803*, Imprimerie Deschamps, Puerto Príncipe, 1985. Fick se apega demasiado a la retórica épica de la tradición haitiana. Su tratamiento de la resistencia peca de ideológico y extravía su lectura lejos de los hechos, en el heroísmo. Sin embargo, su libro enriquece más el contenido empírico sobre Santo Domingo que la mayor parte de las obras recientes de tradición épica. La investigación todavía en curso de David Geggus sigue siendo empíricamente impecable. Sería de desear que siguiese alejándose del discurso de la banalización y que en algún momento aclarase explícitamente algunas de sus suposiciones subyacentes. La obra de los hermanos Auguste sobre la expedición francesa se acerca más a un tratamiento ideológicamente respetuoso de su material de estudio, sin caer en la celebración ni extrapolar a partir de las pruebas. Se basa en un riguroso trabajo de archivos, sin hacer concesiones que podrían banalizar el discurso.

la Revolución haitiana no desaparecerá con una gran obra ni con un aumento sustancial de los estudios sobre la resistencia de los esclavos, pues ese silencio tiene menos que ver con Haití o con la esclavitud que con la idiosincrasia de Occidente.

De nuevo, lo que está en juego es la interacción entre los dos tipos de historicidad, entre lo que sucedió y lo que *se dice* que sucedió. Lo que sucedió en Haití entre 1791 y 1804 contradijo buena parte de lo que había sucedido en otras regiones del mundo, antes y a partir de entonces. Este hecho, en sí, no es nada extraño: el devenir histórico es siempre desordenado, a menudo contradictorio, pero lo que sucedió en Haití también contradijo la mayor parte de lo que Occidente se ha dicho a sí mismo y ha dicho a los demás sobre sí mismo. El mundo occidental se regodea en lo que François Furet denomina la segunda ilusión de la verdad: *lo que sucedió es lo que debe haber sucedido*. ¿Cuántos de nosotros podemos pensar hoy en cualquier población no europea sin el transfondo de una dominación global? ¿Y cómo pueden Haití o la esclavitud o el racismo llegar a ser más que simples notas molestas a pie de página en ese orden narrativo?

El silenciamiento de la Revolución haitiana es sólo una página dentro de un largo relato de dominación global. Forma parte de la historia de Occidente y es probable que continúe haciéndolo, incluso de forma atenuada, mientras la historia occidental siga sin adoptar en su relato el punto de vista del mundo. Por desgracia, ni siquiera estamos cerca de esa reescritura fundamental de la historia del mundo, a pesar de algunos logros espectaculares.[66]

Bibliografía

«Images du noir dans la littérature occidentale», *Notre Librairie* (octubre-diciembre de 1987) n.º 90; vol. I: Du Moyen-Age à la conquête coloniale. (1802), *Cobbet's Political Register*, vol. 1.

66. Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism*, 3 volúmenes, Harper & Row, Nueva York, 1981-1992; Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1982; Marc Ferro, *Histoire des colonnisations. Des conquêtes aux indépendances, XIIIe-XXe siècles*, Seuil, París, 1994.

[Mme. Lavaux], *Réponse aux calomnies coloniales de Saint-Domingue. L'épouse du républicain Lavaux, gouverneur général (par intérim) des Îles françaises sous le vent, à ses concitoyens*, Imp. de Pain, París, sin fecha.

Adas M. (1989), *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideology of Western Domination*, Cornell University Press, Ithaca.

Anónimo sin fecha (¿1792?), *Adresse au roi et pièces relatives à la députation des citoyens de Nantes, à l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue. Arrêté de la Municipalité de Nantes*, Le Cap.

— (¿1792?) sin fecha, *Pétition des citoyens commerçants, colons, agriculteurs, manufacturiers et autres de la ville de Nantes; Lettre des commissaires de la Société d'agriculture, des arts et du commerce de la dite ville aux commissaires, de l'assemblée coloniale de la partie française de Saint-Domingue, et réponse des commissaires de Saint-Domingue*, Imp. de L. Potier de Lille, París.

— (1793), *Conspirations, trahisons et calomnies dévoilées et dénoncées par plus de dix milles français réfugiés au Continent de l'Amériqu*e, ¿París?

— (¿1794?), *Extrait d'une lettre sur les malheurs de SAINT-DOMINGUE en général, et principalement sur l'incendie de la ville du CAP FRANÇAIS*, París, Au Jardin égalité pavillon.

Archives Parlementaires, 1.ª serie, vol. 8 (sesión del 3 de julio de 1789).

Archives Parlementaires, vol. 9 (sesión del 22 de octubre de 1789).

Archives Parlementaires, 25.

Archives Parlementaires, vol. 10 (sesión del 28 de noviembre de 1789).

Archives Parlementaires, vol. 34 (sesión del 30 de octubre de 1791).

Archives Parlementaires, vol. 35 (sesión del 6 de diciembre de 1791).

Ardouin, A. B. (1958), *Études sur l'histoire d'Haïti*, François Dalencourt, Puerto Príncipe.

Asamblea Nacional Francesa (1791-1792), *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies*, Imprimerie Nationale, París.

Auguste, C. B. y M. B. Auguste (1985), *L'Expédition Leclerc, 1801-1803*, Imprimerie Deschamps, Puerto Príncipe.

Baillio (1791), *L'Anti-Brissot, par un petit blanc de Saint-Domingue*, Chez Girardin, Club Littéraire et Politique, París.

— (1791), *Un Mot de vérité sur les malheurs de Saint-Domingu*e, París.

Benot, Y. (1970), *Diderot, de l'athéisme à l'anti-colonialisme*, Maspero, París.

— (1987), *La Révolution française et la fin des colonies*; La Découverte, París.

— (1992), *La Démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, París.

—, «Traces de l'*Histoire des deux Indes* chez les anti-esclavagistes sous la

Révolution» en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIE siècle*, Lüsebrink, H. J. y Tierz, M. (eds.), Voltaire Foundation, Oxford, pp. 141-154.

Blackburn R. (1988), *The Overthrow of Colonial Slavery*, Verso, Londres y Nueva York 1988.

— (1991), «Anti-Slavery and the French Revolution», *History Today*, 41 (noviembre), pp. 19-25.

Blanchelande (1793), *Précis de Blanchelande sur son accusation*, Imprimerie de N.-H. Nyon, París.

Bonnet, J.-C. (1984), *Diderot. Textes et débats*, Livre de Poche, París.

Boulle, P., (1988), «In Defense of Slavery: Eighteenth Century Opposition to Abolition and the Origin of Racist Ideology in France», en *History from Below: Studies in Popular Protests and Popular Ideology*, Frederick Krantz, ed., Basil Blackwell, Londres, pp. 219-246.

Bourdieu, P. (1980), *Le Sens pratique*, Minuit, París.

Braudel, F. (1981-1992), *Civilization and Capitalism*, 3 volúmenes, Harper & Row, Nueva York.

Cauna J. (1987), *Au temps des isles à sucre*, Karthala, París.

Césaire, A. (1962), *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, París.

Chardin J. (1988), *Travels in Persia 1673-1677*, Dover, Nueva York.

Cohen, W. B. (1980), *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*, Indiana University Press, Bloomington.

Curtin, P. D. (1969), *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin, Madison.

Daget, S., (1973), «Le mot esclave, nègre et noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la litterature abolitioniste française de 1770 à 1845», *Revue française d'histoire d'outre-mer* 60, n.º 4, pp. 511-548.

— (1980), «A Model of the French Abolitionist Movement», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, C. Bolt y S. Drescher (eds.), Folkstone, Inglaterra: W. Dawson, y Hamden, Connecticut: Archon Books.

Debbash, Y. (1961, 1962), «Le Marronage: Essai sur la désertion de l'esclave antillais», *L'Année sociologique*, pp. 1-112; pp. 117-195.

Delesalle, S. y L. Valensi, «Le mot "nègre" dans les dictionnaires français d'ancien régime: histoire et lexicographie», *Langues françaises*, n.º 15.

Delon, M. (1991), «L'appel au lecteur dans l'Histoire des deux Indes», en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Hans-Jürgen Lüsebrink y Manfred Tierz (eds.), Voltaire Foundation, Oxford.

Dorsinville, R. (1965), *Toussaint Louverture ou La vocation de la Liberté*, Julliard, París.

Drescher, S. (1977), *Econocide, British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.

—, «Two Variants of Anti-Slavery: Religious Organization and Social Mobilization in Britain and France, 1780-1870», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, Bolt, C. y Drescher, S. (eds.) Folkstore, Inglaterra. W. Dawson y Hamden Connectiart: Archon Books, pp. 43-63.

— (1991), «British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Emancipation», *American Historical Review*, 96, n.º 3, pp. 709-734.

Duchet, M. (1971), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, París.

— (1978), *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Nizet, París.

— (1985), *Le Partage des savoirs*, La Découverte, París, 1985.

— (1987), «Au temps des philosophes», *Notre Librairie*, octubre-diciembre, n.º 90, «Images du noir».

Ferro, M. (1994), *Histoire des colonnisations. Des conquêtes aux indépendances, XIIIe-XXe siècles*, Seuil, París.

Fick, C. (1990), *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville.

Fouchard, J. (1972 impresión original), *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, Nueva York, Blyden Press, 1981.

Furet, F. y M. Ouzouf (1988), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París.

Garran, J. Ph. (1787-1789), *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, fait au nom de la Commission des Colonies, des Comités de Salut Public, de Législation et de Marine, réunis*, Imprimerie Nationale, París.

Geggus, D. (1989), «Racial Equality, Slavery and Colonial Secession During the Constituent Assembly», *American Historical Review*, 94, n.º 5 (diciembre), pp. 1.290-1.308.

— (1982), *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of St. Domingue, 1793-1798*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York.

Genovese, E. (1981 [1979]), *From Rebellion to Revolution*, Vintage, Nueva York.

Hobsbawm, E. J. (1962), *The Age of Revolution, 1789-1848*, New American Library, Nueva York.

James, P. I. R. [*sic*] (1949), *Les Jacobins noirs*, Gallimard, París.

Jordan W. D., (1968), *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Lewis G. (1983), *Main Currents in Caribbean Thoughts, The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492-1900*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Lokke, C. L. (1932), *France and the Colonial Question: A Study of French Contemporary Opinion*, Columbia University Press, Nueva York.

Lucien, J. (1989), *Les Déclarations des droits de l'homme. Textes préfacés et annotés*, Flammarion, París.

Madiou, T. (1987-1989 [1847-1904]), *Histoire d'Haïti*, 7 volúmenes, Henri Deschamps, Puerto Príncipe.

Marseille, J. y N. Laneyrie-Dagen (eds.) (1992), *Les Grands évènements de l'histoire du monde*, La Mémoire de l'humanité, Larousse, París.

Mercier, L.-S. (1771), *L'An 2440*, XXII, en Bonnet J.-C. (1984), *Diderot*, *Textes et débats*, Livre de Poche, París.

Milscent (1791), *Sur les troubles de Saint-Domingue*, Imp. du Patriote français, París.

Nicholls, D. (1988), *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*, Macmillian Caribbean, London.

Pachonski, J. y R. Wilson (1986), *Poland's Caribbean Tragedy. A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803*, East European Monographs, Boulder.

Pressoir, C., E. Trouillot y H. Trouillot (1953), *Historiographie d'Haïti*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

Raimond, J. (1791), *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre los hommes de couleur; sur les inconvénients de le perpétuer; la nécessité de le détruire*, Belin, París.

—, et al. sin fecha (¿1792?), *Preuves complettes* [sic] *et matérielles du projet des colons pour mener les colonies à l'indépendance, tirées de leurs propres écrits*, De l'imprimerie de l'Union, París.

Raynald, G.-F. (1774), *Histoire des deux Indes*, 7 volúmenes, La Haya, Grosse.

Resnick, D. P. (1972), «The Société des Amis des Noirs and the Abolition of Slavery», *French Historical Studies*, volumen 7, pp. 558-569.

Sala-Molins L., (1992), *Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Robert Laffont, París.

— (1987), *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Pratiques Théoriques, París.

Schwartz, M. (M. J.-A. N. Caritat, Marqués de Condorcet) (1781), *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Neufchatel y París.

Scott III, J. S. (1986), «The Common Wind: Currents of Afro-American Communications in the Era of the Haitian Revolution», discusión de tesis doctoral, Duke University.

Stein, R. (1988), *The French Sugar Business*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.

— (1985), *Léger Félicité Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic*, Fairleigh Dickinson, Rutherford.

Tarbé, C. y Garran-Coulon (1792), *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale. Colonies*, Imprimerie Nationale, París.

Tarrade, J. ([1969] 1972), «Le Commerce colonial de la France à la fin de l'ancien régime: l'évolutuion du système de l'exclusif de 1763 à 1789», 2 volúmenes (tesis doctoral, París, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines).

— (1979), «Les Colonies et les Principes de 1789: Les Assemblées Revolutionnaires face au problème de l'esclavage», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 76, pp. 9-34.

Teodorov, T., (1989), *The Deflection of the Enlightenment*, Stanford Humanities Center, Standford.

— (1991), *Les Morales de l'histoire*, Bernard Grasset, París.

Thibau, J., (1989), *Le Temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la révolution française*, Jean-Claude Lattès, París.

Trouillot M.-R. (1991), «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness», en *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard G. Fox (ed.), School of American Research Press, Santa Fe, pp. 17-44.

— (1992), «In the Shadow of the West: Power, Resistance and Creolization in the Caribbean», conferencia inaugural en el Congreso «Born out to Resistance», Afro-Caribische Culturen, Center for Caribbean and Latin American Studies, Risjksuniversiteit Utrecht, Países Bajos, 26 de marzo.

— (1992), «The Inconvenience of Freedom: Free People of Color and the Political Aftermath of Slavery in Dominica and Saint-Domingue/Haiti», en *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture after Slavery*, F. McGlynn y S. Drescher (eds.), University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 147-182.

—, «Motion in the System: Coffee, Color and Slavery in Eighteenth-Century Saint-Domingue», *Review* 5, n.º 3, *(A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies), Historical Systems and Civilizations*, pp. 331-388.

— (1977), *Ti difé boulé sou istoua Ayiti*, Koléskion Lakansièl, Nueva York.

— (1990), *Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism*, Monthly Review Press, Nueva York y Londres.

Trouillot, E. (1961), *Prospections d'Histoire. Choses de Saint-Domingue et d'Haïti*, Imprimerie de l'État, Puerto Príncipe.

Tulard, J., J.-F. Fayard y A. Fierro (1987), *Histoire et dictionnaire de la Révolution (1789-1799)*, Robert Laffont, París.

Vidan, G., «Une reception fragmentée: le cas de Raynal en terres slaves du Sud», en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en*

Amérique au XVIIIe siècle, Lüsebrink, H.-J. y Tierz, M. (eds.), Voltaire Foundation, Oxford, 1991, pp. 361-372.

Vovelle, M. (ed.) (1988), *L'État de la France pendant la Révolution*, La Découverte, París.

Wolf, E. R. (1982), *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

12.
Política indígena: un análisis más allá de «la política»*

*Marisol de la Cadena***

> Se trata de imbuir a las voces políticas del sentimiento de que no dominan la situación que discuten, que la arena política está poblada de sombras de aquello que no tiene una voz política, que no la puede tener o no quiere tenerla.
>
> Isabelle Stengers[1]

> Pero en el nuevo plano es posible que el problema ahora le concierna a aquel que cree en el mundo, y ni siquiera en la existencia del mundo sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades, como para una vez más dar lugar a nuevos modos de existencia, más cercanos a los animales y a las piedras.
>
> Deleuze y Guattari[2]

La reconfiguración política actualmente en curso en América Latina podría marcar época en el continente. Si bien después de los resultados electorales en Bolivia, Chile y Ecuador los analistas nacionales e internacionales han interpretado estos cambios como un retorno (sub) continental a la izquierda, lo no tiene precedentes en estas transforma-

* En *WAN-ejournal*, n.º 4, abril, 2008.

** Si bien firmo este ensayo, las ideas que empleo han sido coelaboradas con varios amigos. Mario Blaser, Arturo Escobar, Fabiana Li, Kristina Lyons, Nazario Turpo y Margaret Wiener son mis coautores. María Puig della Bellacasa «canalizó» a Isabelle Stengers hacia mí y confirmó la utilidad de usar el trabajo de esta autora más allá de los estudios de la ciencia, el campo de conocimiento de Stenger. Soy, por supuesto, responsable de todas las limitaciones de este trabajo.

1. Isabelle Stengers, 2005, p. 996.
2. Deleuze y Guattari, 1996.

ciones es que muy a menudo han sido motivadas por la innegable presencia del movimiento social indígena regional. Inusualmente, las actuales demandas cuestionan con frecuencia las bases del contrato social imperante, llegando a niveles que perturban incluso las agendas y las bases conceptuales de izquierda. Por ejemplo, en mayo de 2007 Humberto Cholango, el presidente de Ecuarunari, firmó una carta protestando contra las declaraciones del Papa acerca de la religiosidad indígena de América Latina.[3]

> No es concebible que en pleno siglo XXI todavía se crea que sólo puede ser concebido como Dios un ser definido como tal en Europa … Para nosotros la Vida de Jesús es una Gran Luz proveniente del Inti Yaya (Luz Paternal y Maternal que sostiene todo), que ha venido a desterrar todo aquello que no nos deja vivir con justicia y fraternidad entre los seres humanos y en armonía con la Madre naturaleza … Cabe comunicar al Pontífice que nuestras religiones *jamás murieron*, aprendimos a sincretizar nuestras creencias y símbolos con las de los invasores y opresores» (énfasis en el original).

La carta termina expresando el apoyo de Ecuarunari a Evo Morales, Hugo Chávez y Fidel Castro, y criticando la alianza entre el Papa y el presidente Bush.[4] Éste es un complejo documento anticolonial que denuncia, hace alianzas y a su vez propone una agenda distinta. Denuncia los más de quinientos años de colonización de parte de la Iglesia Católica dominante, así como la postura neoimperialista del actual presidente de Estados Unidos. Señala el documento que ambos coinciden en sus consecuencias genocidas frente a las formas de vida de América Latina. Para enfrentar estas consecuencias, Ecuarunari hace alianzas con teólogos de la liberación ecuménica y los así llamados presidentes de izquierda de la región. Finalmente, el documento alerta acerca de que, contra la voluntad de los colonizadores, las prácticas indígenas han prevalecido, que son fuertes y orientan el proyecto po-

3. El Papa había declarado que la misión evangélica colonial española en las Américas había sido no violenta y que los grupos indígenas habían estado anhelando la cristiandad.

4. Posición de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador frente a las declaraciones emitidas por Benedicto XVI en la V Conferencia de Obispos de América Latina y el Caribe (CELAM), en mayo del 2007, en Brasil. http://www.altercom.org/article148222.html.

lítico en Abya Yala, la denominación indígena de América Latina. Este último aspecto podría, en términos de Deleuze y Guattari, *cambiar el problema* desde una preocupación exclusiva con un Dios católico hacia las alianzas de este Dios con las prácticas indígenas de relación con la Tierra —como planeta y como entidad sensible (lo que Cholango llama Madre naturaleza)—. Y este cambio trasladaría creencias (religiosas) trascendentes a un plano de inmanencia —y ontología— que es más que «cultura» (y creencias) y que obviamente está íntimamente relacionado con prácticas políticas indígenas, organizadas y *no organizadas.* Visto de esta manera el problema analítico que las políticas indígenas presentan es que generalmente exceden la política tal como nosotros la conocemos.

El destinatario de esta carta tiene precedentes (e incluso es evocador de la misiva que envió Guamán Poma al rey de España en el siglo XVII) y no es la primera irrupción de la (así denominada) religiosidad indígena en escenarios políticos públicos hegemónicos. Poco después de que Evo Morales asumiera el cargo, una historia en *The Wall Street Journal* titulada «A Dash of Mysticism: Governing Bolivia The Aymara Way»[5] informó con evidente menosprecio acerca de la forma en que David Choquehuanca, un intelectual aymara y ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, había insertado prácticas rituales andinas en su función. Y el «misticismo» se ha convertido en abrumadoramente público en todo Bolivia en los últimos cinco o seis años, donde las popularmente conocidas «ofrendas a la Pachamama» —traducida como Madre Tierra— han devenido en práctica obligatoria en las manifestaciones por la nacionalización de los depósitos de hidrocarburos, en las protestas por la privatización del agua y contra el Acuerdo de Libre Comercio. El registro etnográfico andino sobre rituales es rico y las ofrendas —o *despachos*— han sido obsesivamente centrales en él. Sin embargo, han sido usualmente segregados de la política a tal punto que incluso analizar su copresencia equivaldría a una contribución académica. Así, se siente la tentación de analizar estos eventos, empleando los marcos interpretativos actuales, como retos indígenas a la secularización del Estado, como prácticas que nos recuerdan que «la religión del gobernante no es la religión de los súbditos» (Asad,

5. José de Córdoba y David Luhnow. «A Dash of Mysticism: Governing Bolivia the Aymara Way», *The Wall Street Journal*, 7 de julio de 2006, A1.v.

2005) y eso forja una contraesfera pública indígena (Fraser, 1997; para el caso de Bolivia, véase Marcia Stephenson, 2002). Esto no sería inexacto y el «ritual» sería un concepto adecuado de análisis. Sin embargo, al mismo tiempo nos podría transportar demasiado pronto a la muy trillada zona de «lo sagrado» y «lo espiritual», y tal vez nos quedaríamos cortos en la comprensión de la actual presencia de lo que denominamos «ritual andino» en las protestas contra el capitalismo neoliberal. Porque, ¿qué sucedería si lo que llamamos «ritual» en realidad traduce (y por lo tanto traiciona) prácticas cuyos actores son inimaginables como tales en cualquier esfera pública (sea ésta hegemónica, contrahegemónica o dominante) que quiera ser moderna? ¿Podría «la ofrenda» misma ser parte de una necesaria negociación con fuerzas impensables como políticas para nosotros, pero que a pesar de todo están incluidas en la protesta? ¿Es que estas fuerzas están apareciendo públicamente de la misma manera que los políticos subalternos surgen en escenarios centrales en los Andes? ¿O es esta una estrategia política para interpelar las subjetividades indígenas? ¿Puede la estrategia en sí misma tener una explicación ontológica propia? ¿O es (como muchos de nosotros pensaríamos) una manipulación de políticos matreros, indígenas y modernos, para atraer a sus electores premodernos y supersticiosos?

La inusualmente frecuente presencia de estas prácticas en protestas sociales puede evidenciar un momento de ruptura de la política moderna y una emergente indigeneidad.[6] Con esto no quiero dar a entender un nuevo modo de ser indígena, sino una insurgencia de fuerzas y prácticas indígenas con la capacidad de desestabilizar de modo significativo las formaciones políticas predominantes y reorganizar los antagonismos hegemónicos, interpretando ante todo como ilegítima (y de esta manera

6. He tomado prestada la noción de «formas emergentes de vida» de Michael Fischer. Éste es un complejo lugar común de encuentro de *a)* una realidad empírica (nuestras formas de hacer las cosas y nuestros conceptos ya no son suficientes para explicar los actuales sucesos específicos; *b)* una perspectiva conceptual-metodológica (la idea de Raymond Williams, 1977, pp. 121-125) acerca de que las formaciones sociales son un compromiso entre las formas de ser emergentes, dominantes y residuales, y *c)* una nueva forma de actuar para la cual no existe un conocimiento técnico que sea socialmente reconocido como tal (Fischer, 2003, p. 37). «Formas emergentes de vida» discute el nuevo trabajo de las ciencias biológicas y de la ética y política unidas a ellas. El préstamo que hago de esta noción reconoce la copresencia histórica de las prácticas científicas actuales y el asentamiento indígena en el mundo.

desnaturalizando) la exclusión de las prácticas indígenas de las instituciones del Estado-nación. Si bien marca época, este momento podría también ser efímero en la medida en que podría ser reabsorbido en una nueva hegemonía política moderna. No obstante, la presente coyuntura representa una oportunidad epistémica, la cual podría ser mejor utilizada si, como dice Isabelle Stengers, «disminuimos la velocidad del razonamiento» (2005, p. 994) para permitirnos pensar en las sombras que, como dice ella (en la frase que he citado al comienzo de este artículo) habitan en la arena política pero cuyas prácticas las disciplinas predominantes han excluido de la definición de lo político al asignarlas a la esfera ritual, metafísica o simbólica (Williams 1977, p. 125). Disminuir la velocidad del razonamiento no significa dejar de pensar; por el contrario, es un llamado a pensar lo impensable y a romper nuestro hábito condescendiente —liberal o socialista— a favor de una política *inclusivista* que previene una discusión del problema que supone una inclusión impuesta (Mouffe, 2000). Si la combinación entre «política» y «ritual» que actualmente impregna las manifestaciones públicas ha sido aceptada, quisiéramos pensar acerca de la política democrática como la negociación de conflictos que surgen a través de la diferencia radical (ontológica).

Política indígena y lo político

Para comenzar a disminuir la velocidad, tomo prestada la distinción que hace Chantal Mouffe entre la política y lo político, que ella a su vez toma de la atención que presta Heidegger a la ontología y a los significados del Ser. La política se refiere a las múltiples prácticas de la política convencional tanto de izquierda como de derecha, y comprende organizaciones, actividades e instituciones a través de las cuales las discrepancias (ideológicas, económicas, culturales, de género, raciales) son negociadas. Lo político tiene lugar en un plano distinto. Es la dimensión ontológica del antagonismo la que separa «amigos» de «enemigos» en todas las sociedades humanas. La política organiza la relación —hace llevadero al antagonismo— sin anularlo nunca. La política son las prácticas a través de las cuales las diferencias antagónicas son doblegadas, transadas (ideológica e institucionalmente) y transformadas en agonismos —los conflictos doblegados— que caracterizan los órdenes hegemónicos, con sus

inclusiones y exclusiones (Mouffe, 2000). Sin embargo, quisiera añadir a la formulación de Mouffe que la hegemonía no sólo actúa en la esfera de la política. Lo que aprendemos de los movimientos subalternos —y en este caso específico, de los movimientos indígenas— es que el Ser, si bien incluye a todos los seres humanos, también los jerarquiza (Maldonado, 2004). Actuando en la esfera de lo político, la hegemonía del liberalismo o del socialismo ha ocluido la relación antagónica entre colonizador y colonizado al reemplazar la visión de su relación como enemigos con una imagen de benevolencia e inclusión progresiva. Ha prevenido así que la negación de la diferencia ontológica emerja como un conflicto en la arena de la política.[7]

La negación de la diferencia —o el ofrecimiento de integrar la civilización— no fue, por supuesto, exclusiva de los pueblos indígenas de las Américas. Fue expandida por la Europa colonial a pueblos del mundo entero y es integral a la forja de la modernidad, aquel proyecto histórico de creación del mundo que dio origen a lo natural y lo humano como esferas ontológicas distintas y luego ordenó las sociedades humanas de acuerdo con su supuesta distancia respecto de la naturaleza (Hulme y Jordanova, 1990; Chakrabarty, 2000). La libertad, el principio político fundamental de la identidad de la Europa del siglo XIX tanto liberal como socialista, fue una función de la distancia respecto de la Naturaleza. Tómese el ejemplo de Hegel (aunque él no fue el único):

> Tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición a la naturaleza y es esto solamente lo que lo hace un ser humano. Pero si él meramente ha hecho una distinción entre él mismo y la naturaleza, se encuentra en el primer estadio de su desarrollo: está dominado por la pasión y no es nada más que un salvaje ([1975]1997, p. 126).[8]

La pasión es, en esta interpretación, lo opuesto de la política entendida como la organización del orden humano lejos de la naturaleza y en di-

7. En la medida en que justamente no todas las relaciones de antagonismo encuentran su expresión a través de la política, no toda sociedad organiza tampoco los antagonismos políticamente. Éste es el caso de los achuar, con quienes Philippe Descola ha vivido y trabajado durante muchos años (Descola, 1996).

8. Hegel, Wilhelm Georg (1997), «Lectures on the Philosophy of World History» (1975), en *Race and the Enlightenment*, Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), Blackwell, Cambridge, pp. 115-138.

rección hacia la razón y la libertad. El «estado de naturaleza» era la negación de la libertad. Conceptualizada como grados de autoconciencia racional, la libertad significaba distancia *temporal* respecto de la naturaleza y esta distancia significaba también etapas de Historia. El tiempo de viaje en distancia histórica podía ser acortado en la medida en que la Historia podía ser llevada por aquellos organismos ya favorecidos por ella a lugares donde ella estaba ausente. Ahí podía mezclarse con los habitantes locales acelerando el ritmo del proceso evolutivo, el cual se uniría de esta manera al tiempo universal de la Historia. Considérese la siguiente (suculenta) cita nuevamente de Hegel:

> Los únicos habitantes de Sur América y México que sienten la necesidad de independencia son los *Criollos* [en cursivas en el original], quienes descienden de una mezcla de ancestros nativos y españoles o portugueses. Sólo ellos han alcanzado un nivel más alto de autoconciencia y sienten la urgencia de autonomía e independencia … Por esta razón, los ingleses han adoptado también en la India la política de impedir el ascenso de una población nativa criolla, i.e. un pueblo de sangre europea y nativa mezclada ([1975]1997, p. 115).

Usadas para distinguir lo moderno de lo arcaico, la raza y la política (tal como las conocemos, de izquierda a derecha) pertenecen al mismo registro histórico. Por otra parte, la política como la salida del hombre del «estado de naturaleza» apareció primero: Hobbes la inventó en los años 1600. Tres siglos después, la raza ofreció los argumentos científicos que facilitaron la continuidad de la colonialidad de la política (la economía de la libertad) entrado el siglo XX. Durante el Siglo de las Luces, ambas, raza y política, colaboraron íntimamente para crear un contrato social cuyo punto colonial crucial fue el antagonismo naturalizado entre aquellos que podían gobernar y aquellos que *no podían* gobernar. Más cercanos a la naturaleza, desde aquel momento en 1551 cuando en la Junta de Valladolid Juan Ginés de Sepúlveda comparó a los indios con abejas, aquellos pueblos, elocuentemente denominados *naturales*, carecían de las cualidades para entrar a la esfera de la política.[9] Locke y Rousseau confirmaron para la filosofía política que los

9. Si tenían o no alma había sido debatido en los años 1550, que no son educados es lo que decimos actualmente. Partha Chatterjee (2004) hace una distinción similar entre ciudadanos y habitantes.

«naturales» estaban para ser gobernados. Marx concordó. El liberalismo quería civilizarlos, el socialismo transformarlos en proletarios con conciencia de clase; actualmente el neoliberalismo quiere hacer de ellos «miniempresarios». El objetivo de las estrategias de mejora sólo se transformaría una vez que estas poblaciones adquirieran acceso directo a la política; antes ellas sólo podían estar representadas, tal como confirmó Marx acerca del campesinado francés en el siglo XIX (Marx, 1981).[10] La colonialidad del poder que Aníbal Quijano identifica como fundante de la modernidad (Quijano, 2000) fue reconfigurada en nuestros tiempos con la contribución de los discursos de raza y política, controlando juntos la distribución de la libertad.[11] Sin embargo, a diferencia de la raza, que pasó por una desnaturalización teórica constante casi desde su concepción y ha perdido ahora control hegemónico, la discriminación que la política introdujo entre aquellos que podían gobernar (o intentaban hacerlo) y aquellos que no podían continúa siendo legítima. Si se desconoce el antagonismo, al surgir el conflicto no se orienta a la política. Cancelar esta discriminación requiere cancelar la noción de la política tal como la conocemos. Las relaciones seculares y organizadas de representación de ciudadanos frente al Estado surgen de un momento original de discriminación incluso previo. La herencia de Hobbes a Locke, Rousseau y Hegel o Marx fue más complicada que la sola política. Veamos cómo.

Según el orden moderno de las cosas, la ciencia y la política son una con otra como el agua y el aceite: no se mezclan. La primera simboliza la representación objetiva de la naturaleza, mientras que la segunda es la negociación del poder para representar a la gente frente al Estado. Esta distinción, explican los historiados de la ciencia Steven Shapin y Simon Schaffer, es el resultado del altercado que el autor del *Leviathan* tuvo con Robert Boyle, el inventor del «experimento» como método científico y por ello el creador del campo de la ciencia experimental (Shapin y Schaffer, 1985). Este altercado, plantean ellos, es el momento en el que se desarrolla el lenguaje que separó la «política»

10. Marx, Karl (1981), *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, por C. Marx y F. Engels, Progreso, Moscú, pp. 404-498.
11. Quijano Aníbal (2000), «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World Systems Research*, VI, 2, pp. 342-386.

de la «ciencia» y cuando los límites entre epistemología y las fuerzas de la sociedad fueron establecidos para la posteridad. Bruno Latour (1994) se basa en este análisis para desarrollar su argumento acerca de la creación de lo que él denomina la constitución moderna (el régimen de vida que creó un orden natural único que era ontológicamente distinto de lo social, separando así las cosas de los humanos, mientras al mismo tiempo permitía su mezcla, pero sin pensar en esta mezcla como un evento). Él sugiere que lo que Hobbes y Boyle hicieron juntos —a través de su altercado— fue crear «nuestro mundo moderno, un mundo en el que la representación de las cosas a través de la intermediación del laboratorio está disociado para siempre de la representación de los ciudadanos a través de la intermediación del contrato social» (Latour, 1994, p. 27). Hobbes y Boyle fueron así «como un par de Padres Fundadores actuando en concierto para promover una y la misma innovación en la teoría política: la representación de los no humanos pertenece a la ciencia, pero a la ciencia no le está permitido apelar a la política; la representación de los ciudadanos pertenece a la política, pero a la política no le está permitido tener ninguna relación con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología» (Latour, 1994, p. 28).

Las repercusiones genealógicas de este momento original inscribieron una discriminación ontológica en la política cuya hegemonía es difícil de deshacer. El altercado marca un punto de quiebre en la postura epistémica que creó la naturaleza universal y monopolizó la representación de las cosas para la ciencia. Una vez exportada la separación entre humanos y cosas para medir la distancia entre ellos y los mundos que ellos conquistaron, los europeos vilipendiaron las prácticas que los habitantes de estos mundos empleaban para representar lo no-humano. Finalmente, esto monopolizó la política para aquellos que representaban la Naturaleza a través de la ciencia y la negó para aquellos que querían representar lo no-humano a través de otras prácticas. Al principio, sin embargo, el antagonismo entre las representaciones europeas y las locales de las entidades no humanas era visible. En las Américas, la Inquisición española era su enemiga, encargada de extirpar prácticas indígenas «demoníacas». Más tarde, cuando se distinguió la razón de la fe como el medio para el conocimiento, la representación de las cosas efectuada a través de estas prácticas pasó a ser irrelevante a través de un proceso de conceptualización que los

europeos habían empleado en contra de la representación no científica de las cosas en la propia Europa. Volvamos a escuchar nuevamente a Hegel, en esta oportunidad acerca de su percepción de África, donde «las fuerzas naturales al igual que el sol, la luna, los árboles, los animales son reconocidas como poderes por sí mismas, no son vistas como teniendo una ley eterna o providencia detrás de ellos o como formando parte de un orden natural universal y permanente» (Hegel [1975]1997, p. 130). Y donde «los reyes tienen ministros y sacerdotes —y en ciertos casos una jerarquía completamente organizada de funcionarios— cuya tarea es practicar la hechicería, controlar los poderes de la naturaleza y determinar el clima» (Hegel [1975]1997, p. 130).

No hace falta decirlo, la carencia de comprensión de los africanos acerca de la naturaleza universal era compatible con una organización política basada en las «arbitrariedades del autócrata» y restringida por sus súbditos «hombres con un temperamento igualmente salvaje» (Hegel [1975]1997, pp. 137 y 138). Por tanto, para Hegel —y él era justamente un brillante representante de sus contemporáneos— la incapacidad para reconocer las leyes universales de la naturaleza dio pie a la existencia de creencias en el poder directo del hombre sobre «los elementos», lo que a su vez se correlacionaba con lo que él veía como la ausencia de la razón política.

Contradiciendo siglos de misiones civilizatorias, las representaciones no científicas de lo no humano continuaron, pero, tal como hizo la filosofía de Hegel, las disciplinas las preservaron con seguridad (y benevolencia) en el ámbito de la cultura, etiquetándolas de muchas maneras, desde superstición hasta creencia, mito y ritual, pensamiento salvaje o religiosidad indígena. El actual surgimiento de la indigeneidad —la erupción del «ritual andino» demandando un lugar en las manifestaciones políticas— podría implicar el surgimiento de aquellas prácticas de representación proscritas y disputar el monopolio de la ciencia para representar la «naturaleza». Las indigeneidades emergentes podrían inaugurar una política diferente, plural no porque estén representadas por exigentes derechos de género, raza, etnicidad o sexualidad, sino porque ellas despliegan prácticas no modernas para representar entidades no humanas. Contraponiendo las entidades sensibles —lo que Hegel denominó «los elementos»— a la Naturaleza, esta pluralidad podría hacer visible el antagonismo que ha existido detrás de la incuestionable hegemonía de la ciencia. Y de

esta manera las indigeneidades emergentes marcan una época en la que ellas desafían cuatro largos siglos de quiebre y confluyen con los científicos acerca de sus discusiones por una diferente política de la naturaleza.

Un breve paréntesis preventivo: el problema con la «Cultura»

«Durante las dos décadas pasadas la gente a lo largo del mundo ha estado contraponiendo autoconscientemente su "cultura" a las fuerzas del imperialismo de occidente que durante mucho tiempo les afectó» (Sahlins, 2000, p. 163).[12] Con estas palabras, Marshall Sahlins, un padre fundador de la antropología contemporánea —y en este artículo un custodio histórico de sus conceptos—, expresa una preocupación desdeñosa por los actuales argumentos de la comunidad antropológica norteamericana acerca de las posibilidades y límites de la cultura. Justamente cuando los pueblos que fueron el objeto original de estudio de los antropólogos están emergiendo en el mundo político desplegando lo que él denomina un «uso auto reflexivo de la cultura», los antropólogos están cuestionando e incluso dando de baja el concepto de su léxico teórico. Si bien no necesariamente en alianza con los argumentos que Sahlins ridiculiza, quiero mostrar las limitaciones de su propia discusión y sugerir una posible forma alternativa. Primero, una importante corrección factual: el despliegue de la cultura por gente involucrada en movimientos contra «las fuerzas del imperialismo de occidente» no data de las dos décadas pasadas. El discurso de Amílcar Cabral (*The Weapon of Theory*) en la Conferencia Tricontinental de La Habana de 1966 viene inmediatamente a la mente: la cultura no era sólo un derecho, era una fuente de liberación de la opresión, declaró él. Franz Fanon y otros involucrados en el panafricanismo estuvieron de acuerdo e incluso precedieron a Cabral. De manera que no es reciente y yo estoy de acuerdo con que la cultura ha sido y continúa siendo una bandera de lucha por el reconocimiento. Pero ¿es la noción

12. Sahlins, Marshal (2000), «"Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience. Or Why Culture is not a "Disappearing" Object», en *Biographies of Scientific Objects*, Lorraine Daston (ed.), University of Chicago Press, Chicago, pp. 158-202.

de cultura que estos movimientos utilizan y la «cultura» tal como la usamos en antropología, y como el Estado quiere que se use frente a las insurgencias indígenas actuales, la misma noción?

Si la desentrañamos en una dirección distinta a la que él propone, Sahlins podría estar brindándonos el inicio de una respuesta a la pregunta que él hace: «durante años la gente ha estado hablando de cultura sin haberla conocido: sólo la estaban viviendo» (Sahlins, 2000, p. 197). Pero tal vez lo que los pueblos (que no somos nosotros) estaban «sólo viviendo» *va más allá* de lo que nosotros —occidentales— conocemos como cultura y que incluiría interacciones que para nosotros pertenecerían a otro orden —muy posiblemente al orden que llamamos naturaleza. Las explicaciones de Justo Oxa, un maestro de escuela que se identifica como indígena, pueden ser un buen ejemplo: «*los humanos, las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la lluvia, etc. … estamos unidos por vínculos de respeto, son familia*» (Oxa, 2005). Que *su* «cultura» abarque más allá de los humanos es algo que no se concibe desde *nuestra* cultura, la cual es definida precisamente por sus diferencias con los no humanos. Y así llegaríamos a una verdad establecida históricamente: todos los humanos tienen cultura, pero algunos están mejor provistos que otros —y éste es un hecho cierto no negociable y el límite del éxito de los movimientos indígenas por los derechos culturales—. Sus derechos terminan cuando chocan con el progreso. Y, no obstante, ¿son éstos realmente los límites de los movimientos sociales indígenas?

¿Es que los políticos indígenas serían tan ingenuos o altruistas como para estar luchando únicamente hasta el límite de los derechos que les han sido asignados por una constitución que no es la suya, que no les permite una oportunidad a su no modernidad? Yo sostendría que es aquí donde comienza lo político: más allá de la cultura y más allá de la política. Rebatiendo el sentido común (producido históricamente), la naturaleza es una categoría política importante: está en el centro del antagonismo que continúa excluyendo la esfera de la indigeneidad de la política convencional. La «cultura» tal como aparece en los movimientos sociales indígenas puede ser una extensión articulada de (lo que nosotros denominamos) la naturaleza, la cual permanece de esa manera bajo su sombra y no puede encontrar una voz política. Sugiero, entonces, que no debemos asumir que la «cultura» tal como es usada por los movimientos indígenas corresponde necesaria y cabalmente a nuestros significados del término. Tal supuesto nos evitará pensar los antagonis-

mos que hacen de la relación entre el Estado y los movimientos sociales una aporía: una relación imposible en la que, sin embargo, los movimientos sociales indígenas insisten. En cambio —y en lugar de eliminarla, porque hacerlo sería ignorar el hecho de su ubicación estratégica en la política indígena—, propongo tomar la noción de «cultura» como el lugar de una *equivocación controlada* entre «nosotros» y «ellos», es decir, los políticos indígenas. Y tal vez también entre ellos. Por «equivocación controlada», Eduardo Viveiros de Castro, de quien tomo prestado el término, quiere decir una «relación de interpretación *controlada* a través de dos perspectivas [ontológicas] que emplean términos homonímicos, de manera *que la alteridad referencial entre los dos es reconocida e insertada en la conversación*, y así en lugar de diferentes visiones *de un solo mundo* (lo que sería el equivalente al relativismo cultural) se hace evidente *una visión de mundos diferentes*.» (Eduardo Viveiros de Castro, 2004, sin páginas).[13] Más prosaicamente: la diferencia de significado entre «nosotros» y «ellos» se mantiene y se utiliza en la conversación, que entonces comunica dos mundos y mantiene sus diferencias. Un ejemplo etnográfico puede ayudar a entender esto.

A inicios de diciembre de 2006, más de un centenar de campesinos indígenas pobladores de los caseríos ubicados al pie de la cadena de montañas presidida por el Apu Ausangate se trasladaron a Cuzco y escenificaron lo que yo observé como un peregrinaje invertido. Estaban protestando por la presunta exploración (y explotación) de una mina localizada en las entrañas de la cadena montañosa, la que también alberga, por coincidencia, un santuario que es visitado por pobladores, indígenas y no indígenas, de toda la región de Cuzco en un peregrinaje anual. El Ausangate (y sus alrededores) es un icono de «espiritualidad» complejo que irradia a través de todo el Cuzco.[14] Desde una perspectiva indígena, el Ausangate es una entidad sensible, la fuente de vida y muerte, de riqueza y miseria, que dependen de mantener relaciones adecuadas con él y sus alrededores, otras montañas, entidades menos sensibles. Desde

13. Viveiros de Castro, Eduardo (2004), «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation», Keynote Address for the Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA), Florida International University, Miami, enero, pp. 17-18.

14. Espiritualidad es una noción que no comparto pues puede obstruir la visibilidad de las materialidades de las negociaciones andinas con el paisaje sensible y con las autoridades políticas. La empleo aquí a falta de un término mejor.

una perspectiva cristiana, el Ausangate como una cadena de montañas alberga el lugar denominado Sinakara, donde el santuario de Qoyllur Rit'i conmemora la aparición de un pastor divino (llamado Manuel) y una cruz milagrosa. Más arriba mencioné un peregrinaje invertido debido a que este lugar es visitado cada año por miles de visitantes que llegan de todo el Cuzco, algunos de los cuales inician la peregrinación en la plaza de Armas, el lugar donde tuvo lugar la manifestación antiminera. Como ocurre en tales manifestaciones, la plaza estaba repleta de pancartas; algunas de las cuales decían: «¡¡Defenderemos nuestro *patrimonio cultural* con nuestras vidas: No a la mina!!». En esa oportunidad, sin embargo, había también pancartas inusuales, similares a las que llevan los porta banderas en el peregrinaje a Qoyllur Rit'i. Además de la gente que vestía ponchos multicolores y sombreros de lana —muy frecuentes en los eventos políticos donde la presencia indígena es central para el reclamo—, en esta oportunidad entre los manifestantes estaban los *ukukos*, danzantes que se cuentan entre los personajes principales de la peregrinación. La manifestación estaba claramente articulada más allá de «la política acostumbrada», pero me referiré a esto más adelante. El punto que quiero resaltar aquí es la alteridad referencial que sustenta la noción de cultura, específicamente tal como aparece en la frase «patrimonio cultural» con la cual los manifestantes aludían a ese otro icono internacional, Machu Picchu, que en ese preciso momento era el centro de la atención nacional al competir para ser designado como una de las siete maravillas del mundo moderno en un concurso patrocinado por una organización privada que contaba con el respaldo de la UNESCO. Nazario Turpo, amigo mío y *yachaq* local (un sabio en quechua) que vive al pie del Ausangate, estaba ahí para protestar por el posible proyecto minero. Es más, él me había llamado para hacerme saber del evento. Indagué acerca de la referencia al Ausangate como «patrimonio cultural». «¿El Ausangate es igual que Machu Picchu?» —pregunté buscando información acerca de su potencial como una atracción turística y como un icono simbólico regional. Nazario no mal interpretó mi pregunta; su respuesta venía de un mundo en el que yo participaba sólo parcialmente. «No, son diferentes. Yo conozco mucho mejor al Ausangate; yo sé lo que le gusta, él también me conoce. Yo conozco más o menos Machu Picchu porque ahora estoy yendo allá con los turistas. Estoy comenzando a conocerlo. Pero no estoy seguro de lo que le gusta, por eso es que hago lo mejor que puedo para complacerlo. Le doy lo

más que puedo para que no se moleste conmigo, él puede molestarse». Estábamos hablando acerca de los mismos sitios, los cuales sin embargo eran parte de dos mundos distintos. Compartíamos una visión: el Ausangate debía ser defendido, la mina no podía apropiárselo. Mi razón: se destruiría lo poco que les queda a familias como la de Nazario, que se ganan la vida pastoreando alpacas y ovejas, y vendiendo su lana y su carne a precios cada vez más bajos. Nazario estaba de acuerdo conmigo, pero por otra razón: pensaba que podía ocurrir lo peor, el Ausangate no consentiría a la mina y mataría a la gente. Para prevenir esa matanza, la mina no debería entrar. Yo ya no podía estar de acuerdo, y a pesar de que no podía inducirme a pensar que el Ausangate podía matar, tampoco era una metáfora. Nazario me había ofrecido otra faceta del Ausangate a la que no hubiera accedido de otra manera y que tendré que tener en cuenta de ahora en adelante.

Las equivocaciones son lugares conceptuales de manifestación de diferencias ontológicas, las cuales, como Viveiros de Castro indica, hacen posible la pregunta antropológica y, yo añadiría, la formulación coelaborada de proyectos políticos con espacio para diferentes mundos. Sin equivocación y como un «problema entre dos culturas» el destino del Ausangate sería definido por aquella cultura cuya decisión extendería su alcance más allá de las familias circundantes, incluso más allá de la región del Cuzco, a todo el país. Esta cultura también proporcionaría soluciones para evitar las potenciales muertes locales, y su definición como «accidentes» causados por «negligencia». El problema sería establecido así desde una sola perspectiva, aquella de la naturaleza universal. Asolar el Ausangate cavando una mina en él —ignorando aquella otra formación ontológica a la cual también pertenece— no sería un conflicto político, sino el problema cultural frente al cual la modernidad «siempre» se ha encogido de hombros con complacencia hegemónica y suspiros resignados. El *impasse* no progresaría mucho cambiando nuestra cultura de la política, en la medida en que ambos términos (cultura y política) pertenecen al régimen que ocluye el antagonismo entre «naturaleza» y las «entidades sensibles».[15]

15. Aquí me estoy refiriendo a la noción de «culturas de la política» tal como es abordada por Álvarez, Dagnino y Escobar (1998). Si bien esclarecedora, su contribución no incluye a los seres sensibles como entidades que podrían requerir representación política.

El problema tiene que ser llevado a un plano distinto, al reconocimiento de tal antagonismo. Esto quiere decir más allá de un problema entre dos culturas y hacia la comprensión de que el monopolio de la ciencia para representar las cosas es el problema político que *puede ser negociado*. Para tener en cuenta la perspectiva de Nazario —que muchos (si no todos) los manifestantes compartían— se requeriría liberar la política de su cimentación exclusiva en la cultura, permitiéndole incluir la representación de las cosas. Esto también requeriría de un trabajo en el campo de la ciencia para que ésta declinara su monopolio de la representación de la «naturaleza». Con esto establecido, el conflicto político surgiría entre dos mundos y, como dice Latour, estaríamos más cercanos a la paz (Latour, 2002).

Y si la «Cultura» necesita precaución, también la necesita nuestra interpretación de los movimientos sociales étnicos…

En América Latina el antagonismo entre ciencia y (lo que estoy denominando) las «sombras» de la política se ubica en la relación entre «la ciudad letrada» y la indigeneidad.[16] En esta relación, la ciudad letrada es el epicentro para el logro de la modernidad regional. Tiene dos caras benevolentes que juntas naturalizan la enemistad urbano-indígena como históricamente inevitable. Vista desde una de sus caras, la ciudad es la fuente de la así denominada literacidad, la tecnología que contrapone el aprendizaje frente a las formas indígenas de ser. *Indio leído, Indio perdido* —dice un adagio muy antiguo y muy difundido en la América Latina de habla hispana, suponiendo que, para bien o para mal, el indio letrado ya no es más un indio. Aparentemente, el adagio es también válido para la América Latina de habla portuguesa. Según Azelene Kangiang, mujer indígena y socióloga del Brasil, «uno tiene que ser no un indio para ser considerado capaz».

16. Ángel Rama, un crítico literario latinoamericano, escribió en 1960 *The Lettered City* (1996, Duke University Press). El término describe el poder del discurso escrito en las formaciones históricas de las sociedades latinoamericanas y el rol central de las ciudades para desplegar y reproducir tal poder. Como un ámbito letrado, la ciudad tuvo el poder mágico de des-indigeneizar a los indios que se trasladaban del campo, el espacio indígena por excelencia.

En su país, dice ella, «el Estado le dice al indio: si tú eres incapaz y vives en la selva entonces yo te protejo, si tú adquieres tu educación y vives en la ciudad, entonces tú te conviertes en brasileño y ya no tienes más derecho a tu cultura y a tu territorio» (Oliart, 2002). Lo que desde un punto de vista indígena representa una negación de los derechos ontológicos, el Estado lo expresa como protección y educación. Tal relación no fue reconocida como antagónica sino hasta muy recientemente, cuando los movimientos sociales indígenas la impusieron como un conflicto político que debía ser negociado. Dejar que los indios murieran era necesario para alcanzar el progreso; por otra parte, se alcanzaba a través de la cultura, vía la *alfabetización* y la *urbanización*. Presentada como alfabetización y urbanización, la muerte de los indios era, en realidad, planteada como su nacimiento como ciudadanos. La segunda cara de la ciudad letrada complementa a la primera. Presenta la ciudad como la cuna de los intelectuales y, *por consiguiente*, el locus de la política moderna —o viceversa—. La lógica deductiva, que he colocado en cursivas, es importante incluso en nuestros días y también tiene dos lados. Uno de ellos es luminoso: imprime a los intelectuales latinoamericanos, de izquierda y conservadores, su idiosincrática vocación impetuosa para cosas políticas. El lado oscuro es que tal vocación está mediada por una genealogía racializada de superioridad urbana que se traduce en el derecho absolutamente incuestionable de los «intelectuales» —caballeros letrados y desde fecha reciente también damas— de representar «al resto»: la mayoría no intelectual del país.[17]

La indigeneidad, en el otro extremo, es una formación histórica caracterizada por su elocuente adopción de instituciones modernas y no modernas. Nuevamente Justo Oxa, el maestro autoidentificado como indígena que cité antes, explica: «En las comunidades campesinas actuales así como en los pueblos de la sierra y de la costa todavía vivimos nuestras costumbres ancestrales al mismo tiempo que aprendemos de la modernidad, *pero continuamos siendo quienes somos*» (Oxa, 2005). Y es precisamente este *abierto* reconocimiento de «*nun-*

17. Esto explica la escandalosa naturaleza de la derrota de Mario Vargas Llosa —el caballero letrado por excelencia— ante Alberto Fujimori no sólo por el origen japonés de este último sino también porque, tal vez principalmente, como ingeniero agrícola tenía una baja calificación en la escala intelectual.

ca haber sido modernos» (cf. Latour)[18] el que ha articulado históricamente la relación entre indigeneidad y política. Dada la modernidad fundacional de la política, la relación ha sido siempre sólo parcial y fragmentada. Frases como «los ríos, peces y la selva piden nuestra ayuda, pero el gobierno no sabe cómo escuchar», hablan del problema que hace imposible una relación cabal entre indios e instituciones políticas modernas.[19] Estas últimas escucharían (en ciertas ocasiones) cuando los indios hablan en términos modernos y los indios —siendo no modernos— saben también cómo hacer eso. Para ser capaces de participar como legítimos adversarios (en términos de Chantal Mouffe) en la negociación de conflictos, es decir, de participar en política, los líderes indígenas traducen su práctica en lo que es aceptable, dejando fuera de vista —en sus sombras— lo inaceptable. Estas sombras son de tal manera el exterior constitutivo de la política, análogo a la base del iceberg en la imagen que Gibson-Graham (2006, pp. 69-70) describe como «la punta del iceberg de la economía». La política étnica —la punta del iceberg— está forjada por prácticas inadmisibles para la política moderna, las cuales sin embargo, fractales en su constitución, son parte de las luchas indígenas conforme estas aparecen en la esfera pública.[20] Sin embargo, debido a que no existe «la renuncia a la propia sombra», el «ritual» o las prácticas «i-letradas», si bien inadmisibles (y por lo tanto invisibles) en la política moderna, sustentan el conflicto que se acumula en la arena política.[21]

Conectados a los eventos mundiales y a las sombras que los sustentan, durante el período de la Guerra Fría los políticos indígenas en los Andes articularon una opinión campesina para manifestar el conflicto con el Estado-nación a través de la lucha de clases. Ocurrido el derrumbe del Muro de Berlín —un símbolo del colapso de los Estados socialistas y la decadencia de las organizaciones políticas marxistas—,

18. «Un no moderno es cualquiera que toma simultáneamente en cuenta la constitución de los modernos y las poblaciones de híbridos que esa constitución rechaza y permite proliferar» (Latour, 1994, p. 47).
19. En una carta del líder de los yanomami Davi Kopenawa «a todos los pueblos del mundo», 31 de agosto de 1989, citado en Laura Graham, 2002, p. 181.
20. En un análisis reciente del actual proceso político de Bolivia, Mario Blaser usa una imagen similar (Blaser, en prensa).
21. He tomado esta expresión de Stengers (2005), quien a su vez la toma de Alfred Whitehead (1967).

los líderes indígenas continuaron su propósito como adversarios políticos a través de demandas por derechos culturales. Las demandas políticas del período expresadas a través de la «etnicidad» marcaron lo que algunos han identificado como «el retorno del Indio» (cf. Xavier Albó, 1991), conducido públicamente (i.e. en la esfera de la política) por activistas de ascendencia indígena que rechazaron la oferta de asimilación de la ciudad letrada. En cambio, ellos se autoidentificaron públicamente como intelectuales indígenas, una etiqueta oximorónica que, en los años setenta, tenía la intención de hacer implosionar el poder de la educación para formar ciudadanos mediante la muerte de la indigeneidad. Los intelectuales indígenas se presentaban a sí mismos como individuos bilingües, portavoces de los no-letrados, muchedumbre oral que podía también dominar el mundo escrito. Su insurgencia hizo posible la lucha por un nacionalismo plural y en los años noventa, la reformulación de las constituciones nacionales en varios países de la región para hacer espacio al multiculturalismo. Si bien las demandas étnicas coincidieron con algunas propuesta neoliberales, nadie puede negar que los movimientos indígenas y sus representantes se encuentran actualmente entre la oposición más fuerte al capital empresarial en Latinoamérica.

Los movimientos sociales étnicos desafían la exacción de indigeneidad desde la política y expresan la voluntad de reemplazar la representación de tal exclusión como una necesidad moral del cuerpo político, presentándola como un conflicto que tiene que ser confrontado. De esta manera, proponen el reconocimiento de un antagonismo histórico y su negociación como un problema político. Pero, como señaló Franz Fanon (1952), el problema del reconocimiento es que las herramientas que se tienen a mano para realizar la tarea son las del amo. En este caso, eso significa que antes que desafiar la hegemonía de la política, los movimientos sociales indígenas están hechos para habitarla. Para ser reconocidos como adversarios, los políticos indígenas han forjado su *legitimidad* en la esfera convencional de la política, desplegando generalmente los vocabularios que esta pone a disposición. Así, ellos eran líderes campesinos y organizaban sindicatos rurales o tomaron tierras de haciendas antes de 1989. Se convirtieron en intelectuales indígenas posteriormente, con grados académicos que les conferían esta legitimidad. En ambos casos, su insurgencia pública ha tenido como precondición su aquiescencia de la subordinación de los

mundos i-letrados a la ciudad letrada o, más precisamente, a la política letrada de izquierda.[22] Actualmente, moldear el movimiento dentro del campo de la etnicidad, si bien es efectivo para formular un movimiento político al interior de las estructuras de oposición (convencionales), limita la lucha pública a demandas por «derechos culturales». La «etnicidad» es, después de todo, una población valiéndose del Estado que designa a aquellos que habitan dentro de sus límites. La política étnica puede abrir una discusión e incluso articular la exclusión de la indigeneidad de la política como un conflicto, pero tiene límites claros: contenidas en la cultura, las definiciones de seres sensibles como actores de las controversias son «creencias» respetadas sólo cuando no son un obstáculo para la ciencia, la economía y todo aquello a lo que se refieren las ideas predeterminadas no negociables de eficiencia, crecimiento y bien común.

La etnicidad, o paradójicamente la contemporánea *aceptación* de la diferencia *étnica*, es el nuevo punto de apoyo desde donde se renueva la hegemonía de la moderna *negación* de la diferencia indígena. Si bien la política étnica indígena puede hacer pública la elocuente aceptación de la modernidad y la no modernidad que caracteriza a la indigeneidad, la etnicidad también resalta tal aceptación (y su movimiento) como inadecuada para las prácticas políticas centrales. Para convertirse en una presencia política apropiada, las prácticas andinas tales como los *despachos* («ofrendas a la Pacha Mama» es el término con el que la prensa se refiere a ellos) necesitan ser traducidas como «folklore» o «ritual,» características étnicas adecuadas de un movimiento igualmente étnico. Concebido como ritual, el *despacho* denota la presencia pública de la política indígena y ciertamente éste no es un hecho sin importancia. Sin embargo, la traducción también ocluye el fundamento del despacho en otra esfera ontológica coexistente, donde expresa relaciones con su entorno, concebido como un paisaje sensible. Que estas relaciones son características de la política indígena es *inconcebible* en la política moderna, la cual desde hace largo tiempo

22. La subordinación a la política letrada desde hace poco y gradualmente está siendo identificada como un problema. En un último encuentro de los grupos indígenas de la Comunidad Andina, el término «intelectual» en el nombre original del encuentro fue reemplazado tentativamente con el de «conocedores» acentuando de esta manera el conocimiento no letrado de los participantes (Hugo Blanco, comunicación personal).

ha tenido que negociar con el tema de la cohabitación con estas prácticas recurriendo a la noción amplia de la «tradición» y sus análogos conceptuales: ritual, folklore, magia, creencia.[23] Incluso si estas categorías dejan atrás formas de ser, estos son (literalmente) los términos que el contrato social usa en su relación con aquellos que elocuentemente «nunca han sido modernos» —fin de la discusión—. Los no modernos, su alteridad radical, tienen que permanecer en la sombra del movimiento social indígena o este último corre el riesgo, asimismo, de deslegitimar sus demandas como premodernas.

La insurgencia indígena en Latinoamérica ha sido particularizada como «étnica» y sus acciones han sido relativamente incluidas dentro del recientemente creado campo del multiculturalismo. Si bien este último proceso puede ser considerado el hijo del neoliberalismo, su genealogía se remonta a la política moderna, la cual, al margen de la inclinación ideológica, es por definición histórica incapaz de cohabitar con formas de ser no letradas. La nueva hegemonía (aquella que es articulada por el multiculturalismo y las identidades culturales) la ha absorbido y el antagonismo fundacional de la política latinoamericana —aquel que proscribió la entrada a los iletrados— se mantiene invisible incluso mientras los políticos indígenas negocian sus demandas como «étnicas». Y tal vez esta sea la única alternativa cuando se trata de la política indígena moderna en la actual coyuntura debido a que la indigeneidad excede sus expresiones de clase o étnicas y es este exce-

23. Michel-Rolph Trouillot, basándose en Bourdieu (1980), define lo impensable como «aquello para lo cual uno no dispone de los adecuados instrumentos para conceptualizar». Y continúa: «Lo impensable es aquello que uno no puede concebir dentro de la variedad de posibles alternativas, aquello que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos bajo los cuales se formulan las preguntas» (Trouillot, 1995, p. 82). Por su parte, Bruno Latour, analizando el trabajo de la postura moderna, afirma que si bien todo sucede a través de la traducción (con lo que se refiere a la conexión de dos dominios ontológicos separados), este espacio «es lo impensable … de los modernos» (1994, p. 37). Combinando ambas perspectivas, sugiero que las categorías que ponen a disposición las modernas disciplinas para efectuar las traducciones dejan atrás aquello que rehúsa la asimilación, que poblando lo impensable desafía las prácticas modernas. Desde esta perspectiva, que coincide con la de Chakrabarty (2000), las categorías, si bien son adecuadas y necesarias para el análisis de la modernidad política, son en efecto instrumentos insuficientes para el análisis que escapa a ésta, aunque existe y lo afecta (Chakrabarty, 2000, p. 6) En el caso que me ocupa aquí, la política étnica es una noción necesaria que sin embargo traduce (o captura en el sentido de Deluze y Guattari) el surgimiento público de las interacciones indígenas con el paisaje sensible, el cual efectivamente desafía las nociones históricas de política.

so el que no es admitido por la política moderna. Si queremos captar el antagonismo entre la alteridad indígena radical y el Estado-nación, así como la profundidad del reto que los movimientos indígenas pueden plantear, el análisis requiere mirar más allá de la política y de los conceptos y prácticas que ésta hace posible. La cultura, la etnicidad, el multiculturalismo pueden dar cabida a la diferencia, pero no conjuran (hasta el momento) la alteridad radical de las prácticas albergadas en los muchos mundos que evocan los zapatistas y que habitan las sombras de la política. Sin embargo, estas sombras son de crucial importancia en la medida en que forjan y sostienen el movimiento y pueden filtrarse a través de sus manifestaciones públicas. Emplazados por las demandas de los derechos étnicos, en estos días las filtraciones se reproducen como hongos —incluso aparecieron de manera desafiante en la carta al Papa—. La mayoría de las veces, sin embargo, ejecutadas generalmente por personas denominadas *chamanes* (a partir de tiempos recientes), estas prácticas se mantienen en los límites (al principio o al final de los discursos políticos o en el límite físico del evento, silenciando sus sonidos cuando hablan los políticos) y por ahora parecen haber asumido la simple tarea de hacer de la política moderna algo productivamente incómodo.

Indígenas vernáculos: habitando en las sombras de la política

> El espacio ha reemplazado al tiempo como el principal principio ordenador.
>
> LATOUR (2005)

La política étnica (adaptando la imagen de la punta del iceberg de Gibson-Graham) basa con fuerza su emergencia en las sombras que la sostienen y que están pobladas por prácticas que tienen una voz política únicamente cuando son emplazadas. Sin haber sido nunca modernas (para usar palabras bastante conocidas de Latour), las interacciones indígenas con el poder no reconocen la misma división que nosotros conferimos a la «creencia tradicional» (la base del iceberg) y a la «política moderna» de la cual podrían ser parte los movimientos

étnicos. Vistos desde este ángulo, los rituales y las manifestaciones callejeras son prácticas para hacer frente a las fuerzas (de la naturaleza y a los humanos respectivamente) que en ciertas oportunidades se superponen en la misma negociación, como en la confrontación con las empresas mineras descrita antes. Si bien son con-temporáneos con las instituciones modernas, los políticos indígenas son desvergonzadamente híbridos. Conscientes de haber sido históricamente despojados de la autorrepresentación política y de su derecho a representar el paisaje sensible, los organizadores indígenas no modernos continúan siendo *localmente* activos, a la vez que buscan intermediación para su representación translocal.[24]

Yo aprendí esto de Mariano Turpo (el padre de Nazario), quien era, en nuestros términos, un especialista en rituales andinos y un quechuahablante analfabeto. Cuando murió en abril de 2004 bordeaba los cien años. Allá por los años setenta logró organizar exitosamente un movimiento local para recuperar las tierras que alguna vez habían pertenecido a su comunidad, Pacchanta. Físicamente distante de los centros nacionales, éste es un lugar que difícilmente puede ser imaginado por la mayoría de los intelectuales peruanos. Sin embargo, en su época de apogeo como organizador, Mariano hizo de esta comunidad un epicentro político conforme fue interactuando con muchos políticos de izquierda en su búsqueda compartida para recuperar las tierras de la hacienda de manos de los propietarios no indígenas. A lo largo de su carrera como organizador sindical, Mariano continuó sus prácticas como sabio local o *yachaq* —o especialista en rituales— y fue crucial para el movimiento campesino en los años 1960 y 1970, a la sombra del cual él actuó. Hoy, su hijo Nazario (quien aprendió las prácticas rituales de Mariano) es uno de los principales defensores de los esfuerzos que hacen las bases para proteger el Ausangate contra la proyectada actividad minera. También trabaja y se gana la vida capacitando a curanderos euroamericanos *New Age*, quienes, conducidos por agencias de viajes nacionales e internacionales con sede en Cuzco, viajan en grupo a Pacchanta cada verano boreal buscando lo que ellos perciben como la «sabiduría shamánica» de Nazario, aunque ignoran

24. Los movimientos sociales se sostienen en las sombras que la cualidad antagónica (no reconocida) de la colonialidad de la política moderna destierra de su esfera legítima.

la forma en que esta práctica se vuelve parte de la política étnica. Trabajando a través de lo permitido tanto por las sensibilidades de políticos izquierdistas como por las sensibilidades *New Age*, Mariano y Nazario resisten la clasificación tanto de «especialistas en rituales» *como* la de políticos. Mejor dicho, son *inseparablemente ambos* en la medida en que sus actividades se despliegan a través de relaciones que pasan por alto la distinción entre el mundo natural y el social. Y esto contribuye a una noción diferente de poder. Tal como ambos me mostraron, las *fuerzas* emergen del paisaje circundante y de las instituciones sociales; mientras que el primero incluye, por ejemplo, montañas voluntariosas y lo que nosotros denominamos «clima» —las tormentas son una respuesta a una falta de respeto o negación—, las últimas incluyen manifestaciones letradas de poder, tales como aquellas personificadas por los representantes del Estado, los comerciantes locales y los políticos de izquierda.

A diferencia de los políticos de los años sesenta (y de los actuales *New Agers*), Graciano Mandura, el recientemente elegido alcalde de Ocongate, un oriundo de la región y líder público de los esfuerzos antimineros, forma parte de las nociones locales de poder. Él es también relativamente versado en los requisitos de la política convencional. Exitosamente no moderno, su práctica es doble, un híbrido que permite a las sombras una presencia en la política. Esta práctica, a la que deseo denominar (tal vez momentáneamente) «política indígena vernacular», es eminentemente local en la medida en que está relacionada principalmente, y calificada para la negociación, con las fuerzas circundantes. En palabras de Justo Oxa, a quien he mencionado antes, estas fuerzas provienen de humanos, animales y sus entornos sensibles que interactuan entre sí con respeto y como parientes. Estas interacciones implican una integridad con el lugar que hace eco casi literalmente de la noción de Tim Ingold de «perspectiva de residencia». Oxa explica: «Yo no soy de Huantura [el nombre de su comunidad]. *Yo soy Huantura.*» E Ingold, basándose en la discusión de Heidegger acerca de los significados de habitar y construir, explica que ambos están interconectados de tal manera que la frase «Yo habito, tu habitas» es idéntica a «Yo soy, tu eres», en la medida en que comprende la «manera integral en la que uno vive la vida en la tierra» e incluye actividades tales como construir, cultivar y cuidar de los seres (Ingold, 2000, p. 185). De manera desconcertante, la similitud conceptual continúa

en la medida en que Oxa sigue explicando que el respeto entre las entidades locales es también parte de una relación mutua de cuidado expresada en quechua con el verbo *uyway*, la cual hace eco con cultivar y construir. Oxa lo define como un «"concepto" que tiñe todo lo que está incluido en la vida andina, la Pachamama nos cría, el Apu nos cría, nos cuidan, y nosotros cuidamos de ellos … y nosotros criamos a nuestros hijos y ellos nos criarán cuando seamos ancianos. Nosotros criamos las semillas, los animales y las plantas, y ellos también nos crían» (Oxa, 2005). *Uyway* como cuidado mutuo es también una relación política que sustenta un orden jerárquicamente organizado que funciona para mejorar la vida con la sola condición de que los participantes de ese orden cumplan con las obligaciones que tienen unos con otros y que deben ser conocidas a fondo por ellos. Enseñarnos unos a otros a cuidarnos es parte de cuidarnos unos a otros y el aprendizaje mutuo es un requisito para la relación de cohabitar que hace que *uno sea el lugar* antes que *del* lugar. Las habilidades de habitar son habilidades políticas: un conjunto de conexiones entre humanos y no humanos que interactúan con respeto, cuidando unos de otros y de esta manera perteneciendo intrínsicamente entre sí y siendo parte de lugar. Ésta no es la única forma de relacionarse con o de hacer el lugar en los Andes; pero sí es una forma importante que vive en las sombras de la política (étnica o medioambiental). Y es esta noción de lugar la que actualmente está surgiendo en la política, organizando luchas y reclutando aliados entre los políticos modernos.

En efecto, en otra consecuencia que el neoliberalismo no previó, la incursión del capital de riesgo —con frecuencia de las empresas mineras o madereras— en áreas geográficas consideradas remotas e incluso vacías, ha vuelto la política indígena vernacular —en su postura sensible— más pública que nunca en los últimos cincuenta años. Excavar una montaña para abrir una mina, perforar el subsuelo para buscar petróleo y derrumbar árboles para conseguir madera podría ser algo más que un mero daño ambiental. Si se realizan de manera inadecuada (sin negociar las reglas locales de respeto), estas actividades podrían traducirse localmente como una violación de las redes de asentamiento que hacen posible el habitar. En esos casos, han provocado una oposición de gran capacidad y sorprendentemente exitosa que ha abierto una disputa ontológica (todavía impensable para las mentes modernas) al enfrentar a los seres sensibles locales

contra la Naturaleza universal y en ciertas ocasiones involucrando a los ambientalistas en la negociación. De esta manera, los conflictos políticos actuales están fuera de lo común. Y tal vez sea su excepcionalidad la que ha hecho que la palabra «conflicto» prolifere en los principales círculos intelectuales y políticos peruanos, donde se usa como una especie de abreviatura para nombrar las numerosas confrontaciones que han tenido lugar en los últimos diez años entre las empresas mineras y los grupos indígenas en los Andes y la Amazonía. De hecho, el rótulo «guerra» empleado para referirse a las confrontaciones alrededor del agua en Cochabamba podría ser una designación más apropiada para lo que pienso que está teniendo lugar. Ambos rótulos (conflicto y guerra) indican el surgimiento público de un antagonismo (aquel entre la política moderna y las prácticas que ha mantenido en las sombras) que podría dar lugar a una nueva configuración de poder y convocar a actores inusuales al centro de la atención política. Los surgimientos requieren una nueva imaginación. Desafían las formas convencionales de pensamiento acerca de la política, la geografía, la religión y los derechos, por nombrar sólo algunas categorías. En las confrontaciones con las empresas mineras, el «conflicto» resta importancia a lo impensable. «Respeto por las creencias culturales diferentes» es la manera en que los ambientalistas de buen corazón se explican a sí mismos y a otros —rápida y eficientemente porque así lo requiere su búsqueda— la idea de que una montaña se molesta si una retroexcavadora la excava. Detrás de esta explicación momentáneamente conveniente hay algo más. Fabiana Li (antropóloga de la Universidad de California-Davis) analiza en su tesis el complejo proceso político a través del cual una montaña en los Andes del norte del Perú, el Cerro Quilish, se convirtió en protagonista de una controversia que enfrentó a campesinos y a la ONG que los respaldaba frente a la empresa minera transnacional Yanacocha, en la cual el Banco Mundial es uno de los principales inversionistas. Es interesante advertir que un asunto central en la controversia fue la definición del Quilish: mientras que para la empresa minera el cerro era fundamentalmente un depósito de oro —cuatro millones de onzas de este metal— y una fuente secundaria de agua de riego para la agricultura local, para aquellos que se oponen a la mina el Quilish es: *a)* una fuente de agua tan particularmente preciada que no se traduce en un neutral H_2O. En efecto, los campesinos rechazaron la oferta de la

mina de construir un nuevo sistema de irrigación cuando supieron que el agua iba a ser canalizada desde una fuente distinta; *b)* un depósito legendario de oro que no puede producir riqueza porque y*a* era rico donde estaba, y *c)* una entidad sensible cuya desaparición transformaría los alrededores y produciría tal caos que ni siquiera se distinguirían las estaciones climáticas. Mientras que la disputa estaba lejos de acabarse, la mina y sus defensores —científicos, economistas y autoridades estatales peruanas—, usando argumentos referidos al progreso, al desarrollo económico y a la creación de empleos que resultarían de excavar el oro, habían tenido dificultades para rechazar la definición vernácula del Quilish. Curiosamente, la estructura epistémica que contiene la identidad de la montaña como una entidad sensible no estaba establecida dentro de las fronteras sociales y la definición vernácula del Quilish viajó (quizá a través de enmarañadas redes *New Age*-ambientalistas-turísticas) y consiguió defensores en Estados Unidos y Europa (Li, 2007). Incluso si el Quilish como una entidad sensible es derrotado, el hecho de convertirse en un actor visible en este conflicto —la naturaleza pública de la disputa sobre lo que *es*— puede indicar que un nuevo registro político está surgiendo de las sombras y se ha hecho visible en respuesta a las perturbaciones provocadas por el capitalismo neoliberal, el cual se percata de esta manera de que no todas las diferencias terminan formando parte de la regulación multicultural y de que ha desatado «algo» (un «conflicto» tal como se denomina en los altamente letrados círculos peruanos) que sus ciencias predominantes no pueden dominar, de modo que se está viendo cada vez más forzado a negociar. Incluso así sea mínima, que la negociación exista es significativo y desconocerla es un acto político y un hecho empírico digno de consideración analítica.

Los practicantes de la política vernacular se encuentran en todo el país —son identificados como «migrantes» (para designar su origen rural) tanto en la cultura popular como en la literatura académica— y han aprendido a negociar con fuerzas que encuentran en sus nuevos lugares de residencia. De este modo, estas prácticas surgen en público de manera inesperada. Por ejemplo, no hace mucho en una protesta en Lima contra la privatización del agua dos «shamanes» (quizá algunos más, ninguno de los organizadores estaba seguro de cuántos fueron) se hicieron presentes y realizaron voluntariamente una ofrenda a la Pachamama «para limpiar el agua del río Rímac y para propiciar un

buen final para la protesta», como me explicaron sus asombrados organizadores. Incluidas como «folklore» por la prensa que daba cuenta de la inusual presencia y mostradas en público en medio de manifestaciones de la oposición, estas prácticas podrían no representar un problema para las prácticas políticas predominantes. Se convierten en un «conflicto», o incluso en una «guerra» que elude la explicación, cuando los «rituales» —o cualquier otra práctica que pertenece a las sombras de la política— se introducen en el centro de la atención política pública (recuérdese la reacción del periodista del *Wall Street* frente a lo que él denominó el misticismo del primer ministro boliviano). Y luego los «conflictos» pueden hacer evidente el antagonismo que mantiene a la política indígena no moderna en las sombras. Si bien los «conflictos» actuales tal vez no sean resueltos (en la medida en que van más allá de las empresas mineras y las poblaciones locales), su surgimiento podría tener consecuencias. Aunque no sirvan para otra cosa, podrían debilitar la invisibilidad del antagonismo que excluye las prácticas vernaculares de la esfera de la política y las define como manifestaciones étnicas de poblaciones que están desapareciendo. Hasta ahora «el conflicto» entre el capital de riesgo y las prácticas vernaculares ha surgido como un derecho al lugar. Ha hecho evidente que las «creencias locales» no están desapareciendo, que son co-temporáneas con la ingeniería minera, por ejemplo, y que habitando las sombras catalizan la política étnica. Que el conflicto es un conflicto de espacio es evidente, y ahora que el tiempo no ofrece una solución en la medida en que es obvio que «nosotros» ya no podemos localizarlos a «ellos» en el pasado, la pluralización de la política podría estar más cerca que nunca antes.

Un final indefinido: ¿qué se requeriría para pluralizar la política?

> Es simplemente que nuestras definiciones usuales de la política no se han puesto al día todavía con las multitud de vínculos ya establecidos.
>
> Latour, 2005, p. 37

No he llegado aquí sin temor y no quiero ser malinterpretada. Ser una «intelectual comprometida» era mi identidad cuando vivía en el Perú y eso continúa marcando mi trabajo intelectual. De hecho, mis redes se entrelazan con las de Mariano Turpo debido a su rol en la política moderna: un activista desconocido en el movimiento que produjo uno de los cambios más importantes en el Perú contemporáneo. De ahí que mi discusión acerca de la «política» no pretende sustraerse del activismo comprometido sino contribuir a él. Me agrada la «sugerencia» de Isabelle Stengers de «disminuir la velocidad del razonamiento» y permitir que «aquello» que no desea tener una voz política (en los términos en que *nuestro* buen izquierdismo les ofrecería a ellos) afecte mi análisis. Cuando conocí a Mariano Turpo, concluí demasiado rápido que los políticos de izquierda lo habían rechazado debido a su incapacidad de pensar a través de una política ideológica. Esto era tan solo parcialmente cierto puesto que al trabajar a su lado me di cuenta de que él también había rechazado las oportunidades de mis antecesores izquierdistas. Mariano no quería tener la voz política que ellos le ofrecían: su voz podía en efecto traducir su deseo de recuperar las tierras de la hacienda, pero decididamente dejaba atrás que la recuperación de la tierra representaba para Mariano restablecer lo que él tradujo para mí como «respeto» a lo largo del territorio sensible donde él y sus parientes vivían. El «respeto» coincide con la compleja relación que Justo Oxa describe como *uyway*: las interacciones entre humanos y no humanos que transforman el espacio en lugar. La tierra fue una equivocación, el término homonímico que albergó dos mundos diferentes, uno de los cuales tenía una moneda corriente más fuerte y no podía ver al otro. El lugar como una maraña de relaciones entre humanos y no humanos era una categoría impensable en la política convencional de izquierda de los años sesenta, enemistada como estaba con lo que históricamente había sido convertido en irrelevante y en desaparición. La práctica de Mariano era diferente: él sabía que su deseo de respeto había sido descartado, pero él coelaboró prácticas políticas y eso volvió exitoso el empeño combinado indígena-izquierda. Dos mundos lucharon conjuntamente por el mismo territorio y el hecho llegó a ser públicamente conocido como el fin del sistema de hacienda y el comienzo de la Reforma Agraria. Que el otro mundo haya recuperado lugar —en su significado cosmológico— permaneció desconocido, en las sombras desde donde ese mundo, a través de los esfuerzos de Mariano, hizo posible el suceso histórico.

Mariano y su hijo Nazario me hicieron tomar conciencia de la colonialidad de la política y de las muchas y complejas características de las cuales obtiene su hegemonía. Una de estas es la cualidad letrada de la política, moldeada por el rol de la ciudad y su herencia intelectual. Aquellos que saben leer mejor y escribir califican más alto en la escala de la política demasiado naturalmente; las excepciones, incluso si son la norma, son consideradas como anomalías y son objeto de escándalo. Y esto podría ser correcto en cuanto la capacidad de leer y escribir es en efecto un elemento necesario en la política. De manera similar, trabajar intentando conseguir la colaboración horizontal entre intelectuales de todo tipo y haciendo caso omiso del «rango» es una tarea más bien obvia —una propuesta gramsciana contemporánea—. El problema, sin embargo, surge cuando dicha colaboración se olvida que la política (como una categoría y las prácticas que cuentan como tales) pertenece a una genealogía epistemológica específica que no puede representar la diferencia radical que existe entre los muchos mundos que habitan el planeta. Como consecuencia de este olvido, la «política letrada» se convierte en todo lo que la política puede ser. Actuando como la contraparte de la ciencia, este tipo de política desempeña una representación —una práctica política— incapaz y reacia a negociar los términos en los que se va a hablar sobre el mundo(s). La política representa sólo a los humanos; las representaciones de los no humanos son folklore o creencias que en el mejor de los casos pertenecen a otra cultura de política y en cualquier caso no pueden ser parte de la que es *real*. El olvido no es un accidente, es histórico. Las exclusiones que resultan están incluidas en el pacto entre la política y la ciencia e interrumpir este pacto parece imposible. Sin embargo, hay que hacerlo y en realidad es lo que los líderes locales han venido haciendo desde que tienen memoria y lo que los movimientos sociales indígenas están haciendo públicamente en la actualidad. La política letrada está siendo desafiada sin que nosotros lo sepamos. Nuestras usuales definiciones de política no se han puesto al corriente de los mundos que se están haciendo públicos. La presencia de nuevos actores está desestabilizando el consenso que excluyó las prácticas indígenas de la política y las asignó a la religión o al ritual.

La actual emergencia indígena podría forzar la pluralización de la política. Y no me refiero a una pluralidad ideológica o a la incorporación de organizaciones marcadas por la clase, el género, la etnici-

dad, la educación (o cualquier otra marca diacrítica que pudiera desempeñar la misma función marginalizadora frente al Estado-nación) que las estrategias multiculturales, conservadoras o liberales pudieran proponer y esforzarse tenazmente por conseguir. En efecto, pluralizar la política no significa la incorporación o la inclusión. Es la propuesta de negociar con las voces que, habitando las sombras de la política, quieren representar a los no humanos, lo que nosotros denominamos naturaleza y reservamos para que sea representada por la ciencia. Lo que requiere una política plural es la aceptación del antagonismo entre las entidades sensibles y la ciencia (hasta ahora definido hegemónicamente como un «problema cultural») y su transformación en un conflicto político entre dos formas diferentes de ser. Una política plural tomaría literalmente la definición del Ausangate que hace Nazario Turpo (no de manera metafórica o simbólica, que es a lo que estamos acostumbrados como antropólogos) como un ser sensible, dando cabida al mismo tiempo a su definición como naturaleza. Los dos mundos distintos en los que existe el Ausangate tendrían cabida públicamente y sin ser equiparados de ninguna manera, y, entonces, la negociación podría comenzar. Algunos se alinearían con Nazario, otros se opondrían a él. Y la oposición podría incluir a personas indígenas porque esta decisión podría ser política, y no cultural. Lo que estaría en juego no sería si el Ausangate es sensible o no. Lo que estaría en juego sería un proyecto político para el futuro de la región. Yo me alinearía con Nazario porque yo quiero lo que él quiere: ser considerada al mismo nivel que el resto, denunciar el abandono en el que ha dejado el Estado a gente como él —mientras que al mismo tiempo amenaza con la asimilación—, denunciar las operaciones mineras si es que no se conducen de acuerdo con las reglas locales de respeto, discutir el deshielo de los nevados, defender a su manera, a mi manera y a la manera que pudiera surgir como *nuestra* el lugar en el que vive Nazario.

Bibliografía

Albó Xavier (1991), «El Retorno del Indio», *Revista Andina* (Cuzco) 9 (2), pp. 299-366.

Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998), «Introduction: the Cultural and the Political in Latin American Social Movements», en *Cultures of Politics/Politics of Culture*, S. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, Westview Press, Boulder, pp. 1-32.

Asad, Talal (2005), «Reflections on Laicité & the Public Sphere,» *Items and Issues*, 5 (3), pp. 1-11

Blaser, Mario (2007), «Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica», en *Reinventando La Nación En Bolivia: Movimientos Sociales, Estado y Poscolonialidad*, Karin Monasterios, Pablo Stefanoni y Herve Do Alto (eds.), CLACSO/Plural Editores, La Paz, Bolivia, pp. 11-21.

Bourdieu, Pierre (1980), *Le Sens pratique*, Minuit, París.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe*, Princeton University Press, New Jersey.

Chatterjee, Partha (2004), *The Politics of the Governed. Elections on Popular Politics in Most of the World*, Columbia University Press, Nueva York.

Choy, Timothy (2005), «Articulated Knowledges: Environmental Forms after Universality's Demise», *American Anthropologist*, 107 (1), pp. 5-18.

Cruikshank, Julie (2005), *Do Glaciers Listen. Local Knowledge, Colonial Encounter and Social Imagination*, University of Washington Press, Seattle.

Dagnino, Evelina (2005), «Meanings of Citizenship in Latin America», *IDS Working Paper*, 258, Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighton, Inglaterra.

De Córdoba, José, y David Luhnow (2006), «A Dash of Mysticism: Governing Bolivia the Aymara Way», *The Wall Street Journal*, 7 de julio de 2006, A1.v

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (1996), *What is Philosophy?*, Columbia University Press, Nueva York.

Descola, Philippe (1996), *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fanon, Franz (1952), *Black Skin, White Masks*, Nueva Seuil, París.

Fischer, Michael (2003), *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Duke University Press, Duke.

Fraser, Nancy (1997), «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», en *Justice Interruptus: Critical reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nancy Fraser (ed.), Nueva York y Londres, Routledge, pp. 69-98.

Gibson-Graham, J. K. (2006), *A Postcapitalist Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Graham, Laura (2002), «How Should and Indian Speak?: Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere», en

Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America», Jean Jackson y Kay Warren, Austin, University of Texas Press, pp. 181-228.

Hegel, Wilhelm Georg (1997), «*Lectures on the Philosophy of World History* ([1975]», en *Race and the Enlightenment*, Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), Blackwell, Cambridge, pp. 115-138.

Hulme, Peter, y Ludmilla Jordanova (1990), *The Enlightenment and its Shadows*, Routledge, Nueva York.

Ingold, Tim, (2000), *The Perception of the Environment*, Routledge, Nueva York.

Latour, Bruno (1994), *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Boston.

— (2002), *War of the Worlds: What about Peace?* Prickly Paradigm Press, Chicago.

— (2005), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, MIT Press, Massachusetts.

Li, Fabiana (2009), Tesis doctoral, *When Pollution Comes to Matter: Science and Politics in Transnational Mining*, University of California, Davis.

Maldonado, Nelson (2004), «The Topology of Beingand the Geo-politics of Knowledge. Modernity Empire, Coloniality», *City*, 8 (1), pp. 29-56.

Marx, Karl, (1981), «El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte» en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Progreso, Moscú, pp. 404-498.

Mehta, Uday Singh (1999), *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, University of Chicago Press, Chicago.

Mouffe, Chantal (2000), *On the Political*, Routledge, Nueva York.

Oliart, Patricia (2002), «Identidad indígena e historias de contacto en América Latina: las personas, los pueblos y el movimiento transnacional», documento presentado en la conferencia «Raza y Cultura en Latinoamérica: de la pureza de sangre a los movimientos sociales indígenas», University of Iowa.

Oxa Díaz, Justo (2005), *Arguedas y mi mundo*, conferencia: «José María Arguedas y la política», Universidad Pontificia Católica, Lima, Perú.

Pajuelo, Ramón (2005), Municipalidades de centros poblados y conflicto social: las lecciones del caso de Ilave, Asociación Servicios Educativos Rurales (SER)-OXFAM, Lima.

Quijano, Aníbal (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World Systems Research*, VI, 2, pp. 342-386.

Rama, Ángel, y John Chasteen (1996), *The Lettered City (Post Contemporary Interventions)*, Duke University Press, Duke.

Sahlins, Marshall (2000), «"Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience, or Why Culture is not a "Disappearing" Object», en *Biographies*

of Scientific Objects, Lorraine Daston (ed.), University of Chicago Press, Chicago, pp. 158-202.

Shapin, Steven y Simon Schaffer (1985), *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, New Jersey.

Stengers, Isabelle (1997), *Power and Invention. Situating Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

— (2005), «The Cosmopolitical Proposal», en *Making Things Public*, Bruno Latour y Peter Weibel, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 994-1.003.

Stephenson, Marcia (2002), «Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The *Taller de Historia Oral Andina* in Bolivia», *Latin American Research Review*, 37 (2), pp. 99-118.

Strathern, Marilyn (2004), *Partial Connections,* Altamira Press, Nueva York.

Tsing, Anna (2005), *Friction: An Ethnography of Global Connection,* Princeton University Press, Princeton.

Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004), «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects en Amerindian Ontologies», *Common Knowledge*, 10 (3), pp. 463-484.

Whitehead, Alfred (1967), *Adventures of Ideas*, Free Press, Nueva York.

Williams, Raymond (1978), *Marxism and Literatura,* Oxford University Press, Oxford.

CONTRAPUNTOS

13.
La historia y el mito de las patentes*

Vandana Shiva

El papel de las patentes en la historia

Las patentes se asocian con la creatividad y la invención. Son un derecho exclusivo concedido a un inventor para que haga, produzca, distribuya y venda el producto patentado o para que utilice procesos patentados. Sin embargo, las patentes han tenido otras funciones y significados en la historia.

Desde el punto de vista histórico, las patentes han tenido tres funciones diferentes: «patentes de conquista», «patentes de invención» y «patentes de importación», pero las diferentes funciones de las patentes nunca han estado claramente separadas en el derecho. Las leyes suelen fundamentarse en una mezcla caótica de diversas funciones porque los «sistemas de patentes» se han basado en los elementos históricamente disponibles, y, aunque han cambiado mucho, el cambio nunca ha sido lo bastante radical para abarcar contextos socioeconómicos diferentes, periodos históricos diferentes y temas diferentes. Las antiguas herramientas legales desarrolladas durante la época colonial han sido reformadas con pequeños ajustes para que cubran periodos y dominios nuevos.

Las patentes como instrumento de conquista

El uso original de las patentes tenía poco que ver con la creencia predominante en la actualidad de que las patentes son instrumentos efica-

* En *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*, V. Shiva, Barcelona, Intermón Oxfam, 2003, pp. 17-42. [e.o. inglés *Patents: Myths of Reality*, Penguin Books, Nueva Delhi, 2001].

ces para estimular y recompensar las invenciones y las innovaciones. Al principio, las patentes se referían a cartas patente (una traducción literal del latín *litterae patents*). El adjetivo «patente» significa abierto, y originalmente las patentes hacían referencia a las «cartas patente» o cartas abiertas, que eran documentos oficiales mediante los cuales los soberanos reinantes concedían determinados privilegios, derechos, rangos o títulos. Eran «abiertas» porque se anunciaban públicamente y tenían un sello del soberano que la otorgaba. El hecho de estar «abierta» no tenía nada que ver con la revelación de una invención, como se supone normalmente en el contexto actual.

Las *litterae patents* se emitieron por primera vez en Europa en el siglo VI. Los monarcas otorgaban cédulas reales y cartas por el descubrimiento y la conquista de tierras extranjeras en su nombre. Se utilizaban para la colonización y para el establecimiento de monopolios de importación. Esta característica queda clara en la carta concedida a Cristóbal Colón. La frase que se utilizaba con más frecuencia en la carta era la combinación de los verbos «descubrir» y «conquistar». Se utilizaba siete veces para reafirmar los derechos a todas las «islas y tierra firme» antes de su descubrimiento. Teniendo en cuenta que el supuesto destino del viaje de Colón era India y que llegó al continente americano por error, es interesante reflexionar sobre el hecho de que lo que Colón llevaba en un trozo de pergamino era el derecho potencial a ser el dueño de India. En vez de ello, se utilizó para conquistar y adueñarse de las tierras de los pueblos indígenas americanos que desde entonces reciben el nombre de indios como recuerdo del «descubrimiento» equivocado de Colón.

Así pues, las patentes han estado asociadas a través de la historia con la colonización. Cuando Europa empezó a colonizar el mundo, su objetivo era conquistar territorios; ahora su objetivo es conquistar economías. El empleo de las patentes como instrumentos de descubrimiento y conquista ha sido el telón de fondo de los conflictos contemporáneos en materia de patentes, creados por el GATT/OMC. Para el Tercer Mundo, las patentes representan las herramientas de una nueva colonización, pero las potencias occidentales las consideran un derecho «natural», como lo fue la conquista durante el colonialismo. Naturalmente, entre la colonización de ayer y la de hoy hay diferencias. La religión no es la justificación última de la conquista actual. La recolonización es un proyecto «secular» pero hay una nueva religión del

mercado que es la que impulsa este secular. El objetivo de la conquista ya no son los territorios, el oro y los minerales. Lo que hay que controlar son los sistemas económicos y los mercados. El conocimiento en sí tiene que ser convertido en propiedad, como lo fue la tierra durante la colonización. Por esta razón, las «patentes» actuales se han ocultado bajo la etiqueta más amplia de «propiedad intelectual» o de propiedad en términos de «productos de la mente». A pesar de estar habitada por pueblos indígenas, la tierra descubierta fue tratada de *terra nullius* o Tierra Vacía, porque no había asentamientos de europeos blancos. De manera similar, el conocimiento que es «inventado», «patentado» y convertido en «propiedad intelectual» suele ser una innovación actual de los sistemas de conocimiento indígenas. Este derecho a reivindicar la invención, como el derecho a reivindicar el descubrimiento que otorgaban las cartas patente de la conquista colonial, es la justificación para hacerse con el control de los sistemas económicos y de mercado por medio de sistemas de patentes globalizados. El disfraz de recompensa a la inventiva oculta su objetivo real: el control de la economía mundial. Lo que está en el centro de los intensos conflictos y controversias sobre las patentes es esta conquista secular de los diversos sistemas de conocimiento y economías.

Las patentes como premio a la inventiva

Como «propiedad intelectual», las patentes se remontan a la Italia del Renacimiento, de donde se extendieron a Europa y después a Inglaterra. En el primer periodo, se premiaba la explotación de aparatos y procesos desconocidos localmente, no las invenciones nuevas y originales.

Fue el Senado veneciano el que empezó a diferenciar entre dos tipos de patentes: las concesiones de monopolio exclusivo que prohibían el uso del dispositivo sin permiso, al tiempo que obligaban al titular de la patente a conceder licencias a otros cuando se ofrecían unos *royalties* «razonables». En marzo de 1474, el Senado veneciano aprobó el primer derecho de patentes general que se convirtió en el precedente histórico para fomentar las invenciones. Tal como establece el preámbulo del derecho de patentes veneciano:

> Tenemos entre nosotros hombres de gran ingenio, capaces de inventar y descubrir dispositivos ingeniosos … Ahora bien, si se crearan disposiciones para las obras y los dispositivos descubiertos por tales personas, para que otras que pudieran verlos no puedan construirlas y arrebatar el honor al inventor, habría más hombres que aplicarían su ingenio a descubrir y a construir dispositivos de gran utilidad para el bienestar común.

Novedad, sin embargo, se definió como los dispositivos «nuevos e ingeniosos» no fabricados anteriormente en los dominios venecianos. De esta manera se amparaban las importaciones y las invenciones. La patente prohibía fabricarlo a todas las partes privadas, excepto al inventor, durante diez años. En Inglaterra la distinción entre «patentes de invención» y «patentes de importación» no se realizó hasta el siglo XVII. Las patentes de invención fueron un intento de liberar la economía de los abusos ocasionados por las concesiones reales de privilegios de monopolio.

Las patentes como instrumentos para la transferencia tecnológica, para ponerse al día, y de los monopolios de importación

Posteriormente, en el transcurso de los últimos cinco siglos, las patentes se han utilizado para transferir tecnologías existentes en países tecnológicamente avanzados. Históricamente, los países que iban a la zaga en la carrera tecnológica utilizaban las patentes para «alcanzar» a los países más avanzados desde el punto de vista tecnológico.

Se «tomaba prestada» la tecnología durante un periodo de tiempo concreto y las patentes daban el monopolio o los derechos exclusivos, a la persona que introducía la invención, concediendo a esa persona recompensa y protección. Sin embargo, en el contexto actual, las patentes se utilizan como instrumentos para impedir la transferencia de tecnología de los países avanzados, y la transferencia de conocimientos se considera «piratería».

Por ejemplo, en el siglo XIV, Inglaterra —que se convertiría más adelante en la cuna de la revolución industrial— era un país atrasado tecnológicamente comparado con otros países europeos. Para ponerse al día, fomentó la inmigración de artesanos extranjeros especializados que introdujeron tecnologías extranjeras, y para favorecer este prés-

mo tecnológico, las patentes concedían monopolios exclusivos y protegían a estos artesanos extranjeros mientras iniciaban a los aprendices ingleses en los «misterios» de sus artes. Así, en 1331, Eduardo II otorgó título de privilegio al tejedor flamenco John Kempe. En 1336, se animó a dos tejedores de Brabante a que se establecieran en York. En 1338, tres relojeros de Delft recibieron cartas patente para Inglaterra. Del mismo modo, en 1464, un alemán, Johann von Speyer, recibió el monopolio exclusivo del negocio de la imprenta en los dominios venecianos a cambio de introducir el oficio.

Muchos rasgos del sistema de patentes contemporáneo tienen su origen en estas primeras raíces, aunque las funciones y las justificaciones para conceder patentes han cambiado espectacularmente. La duración de las patentes concedidas al amparo de la legislación moderna es uno de esos rasgos. Como los maestros artesanos tenían que enseñar a los aprendices, se veían obligados a revelar los «misterios» de su oficio. Esto se convirtió en la disposición de revelación de los sistemas de patentes modernos. Normalmente, un aprendiz tardaba siete años en aprender el oficio, independientemente del ramo. Por consiguiente, la protección se concedía para siete o catorce años con el fin de que hubiera al menos una o dos generaciones de aprendices que estuvieran preparados tecnológicamente. La patente, que otorgaba el monopolio de la industria durante el periodo de formación, concedía protección a los instructores frente a la competencia de sus estudiantes. Cuando la patente o privilegio expiraba, los aprendices que habían recibido las enseñanzas podían ejercer el oficio cuyos «misterios» habían aprendido. La duración de siete o catorce años de las patentes está vinculada a este uso de las patentes como incentivos para la formación.

Otra característica es la de conceder patentes basándose en su «originalidad» únicamente en el país en que se introduce ese conocimiento, y no necesariamente en la «novedad absoluta». De este modo, si bien muchas de las innovaciones de la revolución industrial se hicieron en Europa, la originalidad del proceso o la invención en Inglaterra era una base suficiente para conceder una patente en Inglaterra. Se concedieron patentes a «inventores» como James Rumsey, que nunca había construido un barco pero obtuvo el monopolio exclusivo para navegar por los ríos. El estado de Pensilvania, en Estados Unidos, concedió a John Fitch el 28 de marzo de 1787 una patente que le daba «el derecho y el privilegio único y exclusivo de construir, fabricar,

utilizar, emplear y navegar en todo tipo de barcos o embarcaciones … en todos los riachuelos, ríos, vías fluviales y aguas de cualquier tipo dentro del territorio y la jurisdicción de este Estado [Pensilvania] por y durante un periodo total de catorce años» (Fred Warshofsky, *Patent Wars*, 1994). Así pues, en Estados Unidos se otorgaron patentes amplias para construir, utilizar todo tipo de barcos de vapor y navegar en ellos a pesar de que el barco de vapor había sido inventado y patentado por James Watt en Escocia en 1772.

El derecho de patentes fue elaborado para estimular esa transferencia y comercialización de tecnología. Estados Unidos se convirtió en el primer Estado-nación moderno que promulgaba un derecho de patentes, primero a nivel de Estado (o, como eran conocidas entonces, de colonia) y después, tras la independencia, a nivel federal. Al igual que en Inglaterra, el objetivo de las patentes concedidas en Estados Unidos era más bien fomentar la transferencia de tecnología que evitarla. La primera normativa de patentes estadounidense, al igual que las leyes europeas, estaba pensada para introducir nuevos métodos, que eran desconocidos en Estados Unidos pero que se practicaban en otras partes. No tenía nada que ver con la inventiva, sólo con el hecho de que no estaban utilizándose en Estados Unidos, y, por lo tanto, podían ser tratados de «supuestamente desconocidos». Los Estados actuales de Estados Unidos empezaron a aprobar leyes para proteger los monopolios, basadas a menudo en el uso de tecnologías y métodos de fabricación importados. Las patentes de sal fueron de las primeras que se concedieron en las colonias. Por ejemplo, en 1641, Samuel Winslow obtuvo un derecho exclusivo para elaborar sal.

El objetivo de las patentes era estimular la fabricación, no premiar la invención. Un siglo después, Estados Unidos, que había dependido de los conocimientos prestados para el desarrollo de su propio poder industrial, quería que se impidiera cualquier transferencia similar de conocimientos y tecnología.

Hay dos elementos que han tenido una influencia fundamental en la formación de las leyes estadounidenses y, por lo tanto, en la elaboración de las leyes mundiales. El primero es el mito del «descubrimiento», que va unido a la definición original del alcance que tenían las cartas patente, lo que permitió que se pudiera decir que Colón «descubrió» América. El segundo es el mito de la «ignorancia como forma de innovación». Por ejemplo, si alguien en Europa estaba manejando una

máquina y alguien en Estados Unidos, independientemente y sin tener conocimiento de su existencia, desarrollaba de buena fe su propio invento, que era en esencia la misma máquina, el hecho de que una máquina parecida ya estuviera funcionando en Europa no le impediría obtener una patente en Estados Unidos. La legislación estadounidense no consideraría la invención europea una *realización anterior*. Este aspecto queda categóricamente expuesto en la legislación de Connecticut, que establece que la invención «trae del extranjero el suministro de mercancías que todavía no se utilizan entre nosotros».

Al principio, las leyes federales de Estados Unidos eran un mosaico compuesto por las leyes estatales y no ofrecían protección al titular de la patente fuera del Estado en que le había sido concedida. La ley nacional se institucionalizó en 1787. La presunción de «ignorancia de la invención» se consagra en la ley de patentes estadounidenses de 1952. El apartado 102 de la ley habla del *uso en Estados Unidos*, no del uso en países extranjeros, cuando se refiere a *realización anterior*. La ley de patentes estadounidense, que fue concebida para convertir el país en una potencia industrial independiente, fue por lo tanto deliberadamente concebida para negar la *realización anterior* y tratar la ignorancia de la innovación anterior de motivo de la invención. Así pues, la legislación estadounidense ha ignorado sistemáticamente la existencia de una *realización anterior* y un *uso anterior* en otros países al conceder monopolios que se basaban en las solicitudes de invención. Puesto que las leyes de patentes como las de Estados Unidos se crean para conceder patentes a nuevas invenciones basándose en la negación o no reconocimiento de la existencia de una *realización anterior* en otras partes, permiten conceder patentes de conocimientos que ya existen. Éste es el fundamento de la biopiratería. Paradójicamente, un sistema legal que tiene como objetivo evitar la «piratería intelectual» se basa, él mismo, en la legitimación de la piratería.

Las patentes y el control de la economía mundial

Hoy en día, la tierra y el oro han dado paso al saber como fuente de riqueza de las naciones. La propiedad de fábricas, minerales, bienes inmuebles y oro está siendo sustituida rápidamente por la propiedad

de los productos de la mente o «propiedad intelectual». Las patentes que se refieren al conocimiento como «propiedad» siguen siendo un instrumento de colonización. Mientras que las guerras coloniales del pasado se libraban por un territorio geográfico, la colonización actual se basa en las guerras por un territorio intelectual.

Ha habido dos grandes cambios que se han traducido en que las patentes, o «propiedad intelectual», se conviertan en un tema primordial para la reorganización de los sistemas económicos. Estos cambios en el alcance, significado e implicaciones de las patentes y derecho de patentes han engendrado a su vez conflictos entre los gobiernos y la gente y entre, las empresas y los ciudadanos.

En primer lugar, los imperativos del crecimiento económico y la acumulación de capital hicieron que los países industrializados buscaran mercados mundiales. Estos países han tratado de asegurarse el acceso al mercado mundial por medio de acuerdos de libre comercio, como la Ronda Uruguay del GATT, ahora incorporados en el reglamento de la OMC. En segundo lugar, algunos países industrializados importantes, como Estados Unidos, han contemplado un descenso de su volumen de fabricación, mientras que otros países tomaban la delantera. En los años ochenta, el déficit comercial de Estados Unidos era de 150.000 millones de dólares. La supremacía de Estados Unidos estaba amenazada por la competencia de Japón y de otros países recién industrializados; por consiguiente, Estados Unidos decidió mantener su supremacía convirtiendo la propiedad intelectual y las patentes en su activo principal para lograr el crecimiento económico, controlar el comercio mundial y conquistar los mercados internacionales.

Las patentes se han convertido en el activo más importante de Estados Unidos y en un componente cada vez mayor de las exportaciones. En 1947, la propiedad intelectual suponía algo menos del 10 por ciento de todas las exportaciones estadounidenses. En 1986, la cifra había ascendido al 37 por ciento y en 1994 era bastante más del 50 por ciento.

Pero el comercio de conocimientos como propiedad sólo podría tener lugar si se conseguía obligar a todos los países a reconocer esta forma de propiedad y elaborar leyes de propiedad intelectual similares a las de Estados Unidos. En 1987, las industrias farmacéuticas y de software informático de Estados Unidos presionaron, junto con la administración estadounidense de Reagan, para evaluar los mercados en crecimiento que podría controlar el comercio estadounidense si otros

países tuvieran las mismas leyes que Estados Unidos. Estos mercados potenciales eran vistos como una pérdida nacional de la economía estadounidense debido a que tenían normativas de patentes diferentes de la de Estados Unidos. La US International Trade Commission calculó que las «pérdidas» oscilaban entre 43.000 y 61.000 millones de dólares anuales. Si se pudiera obligar a todos los países a tener leyes como las estadounidenses, el déficit comercial de Estados Unidos se reduciría considerablemente.

Así es como llegó la propiedad intelectual al GATT, y el ADPIC de la OMC se convirtió en el marco para las leyes de patente a escala mundial. La implantación mundial del derecho de patentes y de propiedad intelectual estadounidense se convirtió en el orden del día para las potencias occidentales. Además, este orden del día estaba relacionado con los cambios que se estaban produciendo en la tecnología. En lugar de máquinas y moléculas, las nuevas invenciones que impulsaban el crecimiento tecnológico y económico pertenecían a los campos de tecnología de la información y biotecnología.

Las patentes sobre máquinas y sustancias químicas también se habían visto envueltas en los conflictos entre los derechos de las empresas y los derechos de la gente. Pero las patentes de seres vivos que ha puesto en marcha la biotecnología han generado nuevos conflictos que tienen que ver con cuestiones éticas y los impactos ecológico y económico. Además, las patentes de productos y procesos obtenidos de recursos biológicos y organismos vivos plantean dudas acerca de quién es el pirata y quién es el innovador, pues muchas veces lo que se está patentando son los conocimientos indígenas y la innovación tradicional. Por otra parte, a medida que la era del combustible fósil deja paso a la era de la biología, las patentes de material vivo se convierten en el medio para controlar las materias primas y los mercados del Tercer Mundo.

El mito de las patentes

El mito de estimular la creatividad

El mito de que las patentes contribuyen a estimular la creatividad y la inventiva y su ausencia la falta de creatividad e ingenio se basa en una

interpretación falsa del conocimiento y la innovación, a saber, que el conocimiento está aislado en el tiempo y el espacio, sin ninguna conexión con el tejido social y las aportaciones del pasado. Según esta interpretación, el conocimiento es un capital, es un producto básico y un medio para controlar el mercado en exclusiva. Como capital, ofrece a su propietario una ventaja competitiva; como producto básico, la información patentada se vende y se franquicia a otros en condiciones que suelen ser onerosas, y como instrumento de control del mercado en exclusiva, la «patente» asegura que nadie puede entrar, ni siquiera fabricar, en ese mercado. De esta manera las patentes ejercen un control preponderante y exclusivo.

El conocimiento, sin embargo, es, por su propia naturaleza, una empresa colectiva y acumulativa. Se basa en el intercambio dentro de una comunidad. Es una expresión de la creatividad humana, tanto individual como colectiva. Como la creatividad tiene diversas expresiones, la ciencia es una empresa pluralista que remite a «formas de conocimiento» diferentes. No se puede utilizar el término «ciencia» para referirse únicamente a la ciencia occidental moderna. Debería incluir los sistemas de conocimiento de diversas culturas en distintos periodos de la historia. Pero las patentes se conceden por una propiedad intelectual privada, edificada sobre la ficción de una innovación científica totalmente individualista. Así pues, en la concesión de patentes como derechos privados por la innovación y la creatividad individuales y la visión del conocimiento como un esfuerzo colectivo, hay un conflicto intrínseco.

Las últimas investigaciones realizadas en la historia, la filosofía y la sociología de la ciencia han revelado que los científicos no trabajan de acuerdo con un método científico abstracto, proponiendo teorías basadas en la observación directa y neutra. La ciencia moderna no nos da ningún criterio que distinga las afirmaciones teóricas de la ciencia occidental moderna de las de las ciencias indígenas no occidentales. Y aunque la interpretación cartesiana, absolutamente falsa, de una mente incorpórea produciendo saber se abandonó hace un siglo, sigue siendo el modelo en que se basan los sistemas de patentes.

El reconocimiento de las distintas tradiciones de creatividad es un componente esencial para mantener vivos sistemas de conocimiento diferentes. Esta afirmación es particularmente importante en este periodo de destrucción ecológica desenfrenada en que la fuente más

pequeña de saber y de percepciones ecológicas se puede convertir en un vínculo vital para el futuro de la humanidad. Los sistemas de conocimiento indígenas son por lo general ecológicos, mientras que el modelo de conocimiento científico predominante, caracterizado por el reduccionismo y la fragmentación, no está preparado para tener plenamente en cuenta la complejidad de las interrelaciones en la naturaleza. Esta deficiencia se vuelve sumamente importante en el campo de las ciencias de la vida que se ocupa de los organismos vivos. La creatividad en las ciencias de la vida debe incluir los tres niveles siguientes:

1. La creatividad inherente a los organismos vivos que les permite evolucionar, reproducirse y regenerarse.
2. La creatividad de los sistemas de conocimiento de las comunidades indígenas que han aprendido a conservar y utilizar la rica diversidad biológica de nuestro planeta.
3. La creatividad de los científicos modernos de la universidad o de los laboratorios de las empresas, que encuentran formas de utilizar los organismos vivos para generar beneficios.

El reconocimiento de estas creatividades distintas es fundamental para conservar la biodiversidad, así como para conservar la diversidad intelectual entre culturas y en el marco de la investigación pública y privada.

Aunque muchas de las patentes que se están solicitando en Estados Unidos se basan en la biodiversidad y el saber del Tercer Mundo, se da por sentado, equivocadamente, que sin la protección de los derechos de propiedad intelectual (DPI) la creatividad quedará sepultada. Las potencias occidentales contemplan la creatividad humana como un vasto recurso nacional y creen que continuará enterrada si no se estimula para que salga a la luz, como los minerales del subsuelo. Según ellos, la protección de la propiedad intelectual es la herramienta que libera ese recurso.

Esta interpretación de la creatividad como una facultad que sólo se desencadena cuando se ponen en práctica los sistemas formales de protección de los DPI es una negación total de la creatividad en la naturaleza y de la creatividad generada por motivos sin ánimo de lucro tanto en las sociedades industrializadas como en las no industrializadas. Es una negación del papel de la innovación en las culturas

tradicionales, así como en el ámbito público. De hecho, la interpretación predominante de los DPI se traduce en una distorsión dramática de cómo se entiende la creatividad y, como consecuencia de ello, de cómo se entiende la historia de la desigualdad y la pobreza.

La desigualdad económica entre los países industrializados ricos y los países «pobres» del Tercer Mundo es un producto de quinientos años de colonialismo y del mantenimiento y la creación ininterrumpida de mecanismos para extraer riqueza del Tercer Mundo. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, aunque cada año fluyen 50.000 millones de dólares del Norte al Sur en forma de ayuda, el Sur pierde 500.000 millones de dólares anuales en concepto de pago de intereses de la deuda y por la pérdida de precios justos para las materias primas a causa de unas condiciones comerciales desiguales. En vez de pensar que lo que subyace en las raíces de la pobreza del Tercer Mundo es la desigualdad estructural del sistema económico internacional, los defensores de los DPI explican que la pobreza se deriva de la falta de creatividad, lo que a su vez, dicen, tiene sus raíces en la falta de protección de los DPI. Y luego implantan sistemas que extraerán aún más riqueza de los pobres para los ricos, del Sur para el Norte.

Por ejemplo, Roben Sherwood cuenta dos historias en su libro *Intellectual Property and Economic Development*, una real y otra completamente imaginaria. Según dice, están pensadas para hacer una comparación entre el modo de pensar de la gente común de un país no proteccionista y la de un país con una protección eficaz:

Un vendedor de un fabricante de bombas estadounidense, que era vecino del autor hace algunos años en el norte del Estado de Nueva York, observó mientras visitaba a unos clientes que sería útil disponer de un determinado tipo de válvula de suministro. Aunque su mujer se mostró escéptica, dedicó un rato por las noches y los fines de semana a diseñar esa válvula y solicitó, y le concedieron, una patente del diseño. Solicitó una segunda hipoteca sobre su casa y más tarde obtuvo un préstamo bancario, en buena parte gracias a la solidez de la patente. Creó una pequeña empresa, empleó a una docena de personas y contribuyó al efecto multiplicador antes de que, alrededor de veinte años después, la válvula fuera desbancada por otros tipos de válvulas. El hombre nunca pensó mucho en la propiedad intelectual. Simplemente dio por sentado que podría sacar una patente y crear una empresa a partir de ella.

En Lima, Perú, el joven Carlos (un representante de ficción que sirve para gran parte del mundo en vías de desarrollo) apenas se gana la vida soldando silenciadores de repuesto debajo de los camiones y los coches. Piensa en una abrazadera que permitiría simplificar la instalación del silenciador. Su mujer se muestra escéptica. ¿Debería pasar las noches y los fines de semana diseñando y desarrollando la abrazadera? Necesitará ayuda para fabricar un prototipo. ¿Debería implicar a su amigo, el metalúrgico? Necesita dinero para el metal y las herramientas. ¿Debería utilizar el dinero ahorrado que guarda debajo del colchón? ¿Debería tomar un autobús y atravesar la ciudad para pedir un préstamo al marido de su hermana? La respuesta a cada pregunta tiende totalmente a la negativa debido a la escasa protección de la propiedad intelectual. Sin pensar demasiado en la propiedad intelectual, su mujer, su cuñado y el propio Carlos saben, gracias a la sabiduría popular, que su idea es vulnerable y que es probable que otros se la quiten. No puede dar por sentado que su idea puede ser protegida. En esta historia, es muy probable que la falta de confianza en que su idea pueda ser protegida lleve a Carlos a una decisión negativa respecto a cada uno de estos puntos.

Si la historia de Carlos se multiplica muchas veces en un país, la pérdida de oportunidades de ese país es devastadora. Cuando un sistema de protección eficaz se convierte en realidad, aumenta la confianza en que los activos intelectuales son valiosos y se pueden proteger. Entonces el hábito mental que permite inventar y crear, que es lo que está en el centro de un sistema de protección de la propiedad intelectual, se propagará por las mentes de la gente.

Uno de los puntos clave de la ideología de los DPI es esta falacia, contada más arriba, de que la gente es creativa sólo si puede obtener beneficios y si tales beneficios se garantizan por medio de los DPI, lo que niega la creatividad científica de los que no se sienten espoleados por la búsqueda de beneficios, es decir, la mayoría de los científicos que trabajan en las universidades y en los sistemas de investigación públicos. Niega la creatividad de las sociedades tradicionales y de la comunidad científica moderna en la que el intercambio libre de ideas es precisamente la condición de la creatividad, no su antítesis. Los sistemas de patentes mundiales, sin embargo, están más estrechamente relacionados con los monopolios de importaciones para los que se concibieron los sistemas de patentes originales, que con el argumento de «premio a la creatividad» utilizado para justificar las patentes.

El mito de la transferencia de tecnología, la innovación y la I+D

El argumento que se suele potenciar para crear un sistema de DPI mundial uniforme es que ese sistema estimulará la inversión en investigación y la transferencia de tecnología en los países en desarrollo. Las cláusulas de «revelación» de las leyes de patentes que tienen con los incentivos medievales para «revelar los misterios de la técnica» hoy se presentan como necesarias para la transferencia de conocimientos a la sociedad. No obstante; lo cierto es lo contrario. Cuando las empresas pueden importar productos al amparo de los monopolios de importación que conceden las patentes, carecen de incentivos para crear un tejido industrial nacional o para crear I+D local o transferencia de tecnología para producir en el país.

Además, una protección de patentes mejor no se traduce automáticamente en más innovación o en más inversión en I+D, y no todos los sectores de la industria tienen innovaciones relacionadas con la protección de patentes. Edwin Mansfield (1990) ha demostrado, basándose en una muestra aleatoria de cien empresas de doce sectores, que en Estados Unidos la protección de patentes se consideraba esencial para el desarrollo o la introducción del 50 por ciento de las invenciones en sólo dos sectores: el farmacéutico y el químico. En otros tres sectores (petróleo, maquinaria y productos de metal fabricados) dependían de la protección de patente entre el 10 por ciento y el 20 por ciento de las invenciones. En otros sectores la protección de patente no tenía ninguna repercusión en la innovación.

El *World Development Report* 1998-1999 del Banco Mundial analizó la experiencia de más de ochenta países y averiguó que el efecto de los derechos de propiedad intelectual en los flujos comerciales de artículos de alta tecnología era insignificante. El informe del proyecto de Desarrollo Humano 1999 del PNUD también indica que unos derechos de propiedad intelectual más estrictos no animan a las multinacionales a llevar a cabo proyectos de investigación y desarrollo en el país. En realidad, los sistemas de DPI están buscando un desplazamiento de la esfera pública a la esfera privada, y del Sur al Norte. La I+D en el Sur ha caído del 6 por ciento a mediados de los años ochenta al 4 por ciento a mediados de los noventa. La proporción de patentes en biotecnología del sector público vendida al sector privado bajo licencia exclusiva ha pasado del 6 por ciento en 1981 a más del 40 por ciento en 1990.

La privatización de la investigación no se ha traducido en competencia, sino en consolidación. Las industrias farmacéutica, alimentaria, química, cosmética, energética y de semillas se fusionan para constituir empresas gigantes especializadas en las ciencias de la vida. En 1998, las diez principales empresas de cada sector controlaban el 32 por ciento de los 23.000 millones de dólares de la industria de las semillas, el 35 por ciento de los 297.000 millones de dólares de la industria farmacéutica y el 85 por ciento de los 31 millones de dólares del sector de pesticidas.

La concentración no se produce sólo en el ámbito de las empresas, sino también a nivel de países. Los países industrializados poseen el 97 por ciento de todas las patentes del mundo. En 1995, sólo Estados Unidos cobró la mitad de los derechos de patente del mundo. Sólo diez países poseen el 95 por ciento de las patentes estadounidenses y obtienen el 90 por ciento de las regalías y derechos de licencia transfronterizos, y el 70 por ciento de las regalías mundiales y de los pagos por licencias se realizaron entre las empresas matrices y las filiales de las multinacionales. En Estados Unidos, las cincuenta empresas más importantes poseen más de la cuarta de las patentes. En Estados Unidos y Alemania, el 12 por ciento de la I+D provenía de las empresas; en Europa, el 81 por ciento de todo el gasto suizo en I+D y el 69 por ciento de la I+D holandesa fue por cuenta de cuatro empresas.

Trends in International Transfer of Technology in Developing Countries, un estudio realizado en 1985 por el UNCTAD que analizaba cien empresas, descubrió que el papel de las patentes frente a la innovación no sólo era específico para el sector, sino que además era distinto según el país. No existe una relación intersectorial uniforme entre DPI e innovación. Incluso en los sectores en que los que los DPI desempeñan un papel, producen algunos efectos colaterales particularmente malsanos. Un estudio reciente de Michael Kremer (1996) reafirma la relación profundamente distorsionada que hay entre la industria farmacéutica y el sistema de patentes, debido a la cual, el incentivo de los DPI sirve para aumentar los precios y reducir el consumo.

También se defiende a menudo que las patentes constituyen un sistema legítimo para que las empresas recuperen la inversión realizada en I+D. Sin embargo, las empresas compran las patentes por lo general a pequeños inventores o a las instituciones del sector público o, en el caso de las patentes sobre biopiratería, a las sociedades tradi-

cionales. Por ejemplo, el 92 por ciento de los medicamentos contra el cáncer descubiertos entre 1955 y 1992 se desarrollaron con fondos del gobierno estadounidense, pero las patentes de los medicamentos contra el cáncer pertenecen a las multinacionales. Además, los monopolios de patente siempre se han reivindicado en nombre del pobre inventor cuya creatividad en casi todos los casos, ha sido absorbida o comprada a bajo precio por empresas poderosas.

En 1996, Estados Unidos ganó 30.000 millones de dólares en concepto de derechos y cánones de patente. Por otra parte, el Sur gastó 18.000 millones de dólares en 1995 para comprar tecnología patentada. En algunos casos, las empresas no venden la tecnología para conservar un monopolio; esto es lo que le pasó a India con las alternativas a los CFC, que estaban prohibidos en virtud del Protocolo de Montreal porque destruyen la capa de ozono. La empresa estadounidense que tiene las patentes de tales productos se negó a conceder la licencia de la tecnología a India. En 1996, el nivel de inversiones de las multinacionales en las filiales extranjeras había alcanzado 1,4 mil millones de dólares. De las transferencias tecnológicas efectuadas mediante el pago de regalías y cánones de licencia, el 70 por ciento se produce entre las empresas matrices y sus filiales en el extranjero.

Los países del Tercer Mundo están perdiendo sus capacidades tecnológicas, mientras que las corporaciones mundiales mantienen un control estricto de las tecnologías patentadas, incluso cuando cruzan las fronteras. El sistema de patentes mundial, tal como lo establece el Acuerdo de ADPIC, está provocando que el Tercer Mundo pierda más del doble en el ámbito de transferencia de tecnología. En primer lugar, se está patentando y pirateando tecnología indígena por medio de los sistemas de DPI. Un estudio del PNUD muestra que si las comunidades del Tercer Mundo cobraran una regalía del 2 por ciento por la diversidad biológica que desarrollan, están perdiendo 300 millones de dólares en concepto de regalías no pagadas por las semillas de los agricultores y más de 5.000 millones de dólares por las de las plantas medicinales. En vez de pagar a los países del Sur lo que se les debe por el uso de los conocimientos tradicionales, Estados Unidos afirma que el Sur debe 202 millones dólares en concepto de regalías de los productos químicos destinados a la agricultura y 2.500 millones de dólares por las regalías de productos farmacéuticos. Esta cifra se calcula su-

poniendo que el Tercer Mundo está adoptando una normativa de patentes como la de Estados Unidos.

Los sistemas de patentes representan, por consiguiente, una pérdida de tecnología y de riqueza del Sur en favor del Norte, no un mecanismo para la transferencia de tecnología de los países ricos a los pobres. Como los países están obligados a implantar el ADPIC, la salida de las escasas divisas extranjeras que poseen para efectuar los pagos de las regalías aumentará la carga de la deuda, sumiendo aún más en la pobreza a los países pobres, sobre todo porque el ADPIC está extendiendo las patentes a los alimentos y la agricultura, las semillas y las plantas. Así pues, los recursos y los conocimientos de los países del Tercer Mundo se están convirtiendo en «propiedad intelectual» de las empresas del Norte, que cobrarán derechos de patente a los países del Tercer Mundo, como en la época en que los colonizadores les arrebataron los recursos.

El mito de la generación de conocimientos

Sin patentes, se dice, los conocimientos permanecerán ocultos. Este argumento contiene tres errores. En primer lugar, cuando no hay patentes, los conocimientos se comparten, no se guardan en secreto. En segundo lugar, lo que se ofrece por medio de las patentes no son conocimientos, sino información, y como las patentes impiden que otros utilicen esa información mientras dure la patente, no es provechoso hacer pública la información. Por último, se sabe que las patentes impiden la transferencia tecnológica entre el Norte y el Sur, pues las patentes son, ante todo, un medio de generar ingresos, no de generar o transferir conocimientos.

Las instituciones que crean saber y conocimientos se han fundamentado en el flujo libre de conocimientos en las aulas, los periódicos y los libros. Hoy se pone obstáculos a esta libertad. Las Universidades están pasando de ser centros de aprendizaje e investigación que producen conocimientos que sirvan a la gente, a ser centros de producción de conocimientos para la propiedad intelectual. Casi todos los conocimientos, evolución e innovación en la investigación se han producido en el ámbito público, sin protección de patente, porque los seres humanos

responden a numerosos tipos de incentivos. Cuando el incentivo principal son las citas y publicaciones, los científicos trabajan de acuerdo con la lógica del «publicar o perecer». Con los cambios que han inducido los sistemas de DPI en la cultura de investigación, la lógica se está transformando en «patentar o perecer». Sin embargo, el secreto necesario para nutrir la cultura de las patentes, acabará con la transparencia necesaria para nutrir la cultura del conocimiento. Como el conocimiento es un producto social, debilitar el tejido social de la producción de conocimientos y la innovación debilitará su generación y transferencia.

Un argumento que se aduce a menudo es que sin DPI no habrá incentivos para la investigación. Pero los DPI están modificando el sistema de incentivos: están pasando de servir al bien público a trabajar para el beneficio privado. La comunidad del conocimiento está dejando paso a la universidad para las empresas. Así, un centro MIT financiado con fondos privados contrata a un tercio de los biólogos de la facultad y, de este modo, es el propietario de toda la propiedad intelectual que crean.

Siempre que las patentes se han asociado a la investigación científica, el resultado ha sido el cierre de la comunicación. Si bien los científicos no han sido nunca tan abiertos como los describe la mitología popular, la amenaza que representan para la comunicación científica los científicos que trabajan con empresas comerciales se está convirtiendo en un motivo de preocupación muy importante. Como explica Emmanuel Epstein, un conocido microbiólogo:

> intercambiar ideas entre colegas sin pensárselo dos veces, compartir los últimos descubrimientos recién obtenidos de la escintilación de centelleo o de la celda de electroforesis, enseñarse unos a otros los primeros borradores de las ponencias y actuar en otros aspectos como compañeros en una investigación entusiasta era lo más natural del mundo. [Pero] se acabó (citado en *Biotechnology: The University-Industrial Complex*, de Martin Kenney).

Reflexionando sobre el fin de la franqueza científica en el *University Industrial Complex*, Martin Kenny (1993) observa que:

> el miedo a que te tomen la delantera o a ver el trabajo de uno transformado en una mercancía puede silenciar a los que se supone que son colegas. Ver algo que uno ha producido convertido en un producto que ven-

> derá alguien sobre quien no se tiene control puede hacer que una persona se sienta violada. El producto del amor se convierte en una simple mercancía; hoy el trabajo es un artículo que se intercambiará según su precio de mercado. El dinero es el árbitro del valor de un desarrollo científico.

La franqueza, el intercambio libre de ideas y de información, y el intercambio libre de materiales y técnicas han sido los componentes fundamentales de la creatividad y la productividad de la comunidad investigadora. Al introducir el secreto en la ciencia, los DPI y la comercialización y la privatización de conocimientos que conllevan, acabarán con la comunidad científica y, por lo tanto, con su potencial de creatividad. Los DPI explotan la creatividad al tiempo que destruyen su propia fuente. Sabemos que los depósitos que no se rellenan pronto se quedan secos. El sentido común nos dice que cuando las raíces de un árbol no se alimentan, el árbol se muere. Las patentes no sólo tienen el potencial de destruir el conocimiento; también pueden destruir la capacidad productiva y minar el potencial para el desarrollo.

La independencia del interés económico ha sido el distintivo de las instituciones del saber. Los organismos de carácter empresarial, sin embargo, están transformando la naturaleza del conocimiento en sí a medida que los vínculos comerciales empiezan a configurar el orden del día de la investigación y los conocimientos de interés privado con un sesgo comercial desplazan a los conocimientos de interés público.

En su libro *Biotechnics and Society: The Rise of Industrial Genetics*, Sheldon Krimsky alude a un estudio de los artículos publicados en catorce destacadas revistas de medicina y ciencias realizado por científicos de Massachusetts en 1992. El estudio descubrió que más de la tercera parte de los autores tenía un interés económico en su investigación; el 20 por ciento estaba vinculado al sector de la biotecnología y el 22 por ciento había solicitado una patente relacionada con el objeto del artículo.

Como han demostrado numerosos estudios, la investigación financiada por las empresas puede crear una investigación sesgada, ya que favorece en exceso a los patrocinadores empresariales y debilita el público. En los sistemas dominados por los DPI y las empresas, no sólo desaparece el interés público en la investigación; cuando la comercialización se convierte en el patrón para evaluar la pertinencia de los programas de enseñanza y de investigación, desaparecen disciplinas enteras. Una vez se hayan desplazado las prioridades de la necesi-

dad social a unos posibles beneficios sobre la inversión, que es el criterio principal de la investigación con fines comerciales, se olvidarán y extinguirán corrientes enteras de conocimientos y aprendizaje. Aunque estos distintos campos quizá no sean rentables comercialmente, son necesarios socialmente. Por ejemplo, necesitamos la epidemiología, la ecología y la biología evolutiva y del desarrollo, como sociedad que quiere enfrentarse a los problemas ecológicos. Necesitamos expertos en grupos taxonómicos concretos como los microbios, los insectos y las plantas para responder a la crisis ocasionada por el deterioro de la biodiversidad. En cuanto ignoramos lo útil y lo necesario, y nos concentramos exclusivamente en la rentabilidad, estamos destruyendo las condiciones sociales para la creación de diversidad intelectual. La lógica final de la privatización de los conocimientos es definir el intercambio libre de conocimientos como robo y piratería. Por desgracia, la criminalización del intercambio de conocimientos ya es una realidad.

De espías, delitos y DPI

El poder imperial siempre se ha basado en una convergencia del poder militar utilizado en defensa del comercio, un tipo de convergencia que estaba en el centro de la diplomacia de cañón durante el colonialismo. Hoy en día está tomando forma una convergencia similar en torno a la defensa de los intereses comerciales en una época de globalización y del llamado libre comercio. Esta convergencia se puede observar en la legislación aprobada por el Congreso de Estados Unidos en 1996, que considera los DPI vitales para la seguridad nacional. Cabe interpretarlo como una forma de criminalizar el desarrollo y el intercambio naturales de conocimientos, ya que autoriza a los servicios de información de Estados Unidos a investigar las actividades de personas normales de todo el mundo en su afán de proteger los derechos de propiedad intelectual de las empresas estadounidenses. Nuestra conciencia de que lo que se considera «propiedad intelectual» es a menudo información «pirateada» a las sociedades no occidentales y a las comunidades indígenas, aumenta el absurdo de esta medida.

El imperio británico se construyó destruyendo la capacidad de fabricación de las colonias e impidiendo la aparición de tal capacidad.

El «libre comercio» durante la época de la «superioridad tecnológica» de Inglaterra se basaba en la amputación de los pulgares de los maestros tejedores de Bengala, en obligar a cultivar añil a los campesinos de Bihar, en el comercio de esclavos de África para suministrar mano de obra gratuita a las plantaciones de algodón de Estados Unidos y en la exterminación de los pueblos nativos de Norteamérica. También incluyó leyes que impedían la transferencia de tecnologías. Entre 1765 y 1789, el Parlamento inglés aprobó una serie de leyes estrictas que impedían la exportación de máquinas nuevas o de planos o modelos de las mismas. Los trabajadores cualificados que trabajaban en las máquinas no podían salir de Inglaterra para asegurarse de que Inglaterra seguía siendo una potencia industrial.

Samuel Slater, conocido como el «padre de la fabricación estadounidense» violó estas leyes británicas cuando fue a Estados Unidos llevándose en secreto los conocimientos del hilado y el tejido mecánicos de Inglaterra a Estados Unidos. Transfirió a Estados Unidos su experiencia laboral en las fábricas inglesas y construyó la primera fábrica de hilados completa. Mientras que Estados Unidos construyó su poder económico y capacidad de fabricación liberándose de los monopolios británicos, el Congreso de Estados Unidos y las empresas actuales no parecen estar dispuestas a permitir que este espíritu de libertad, tan esencial para el desarrollo histórico y económico de Estados Unidos, exista en otra parte del mundo.

Cualquiera que siguiera los pasos de Samuel Slater hoy sería encarcelado durante quince años o multado con hasta 10 millones de dólares al amparo de la nueva ley de Estados Unidos denominada ley de espionaje económico, promulgada en 1996. Esta ley lleva el espionaje del terreno militar al económico, redefine la violación de la propiedad intelectual como delito y justifica la utilización de los servicios de información para ocuparse de las cuestiones de intercambio de ciencia y tecnología. Tal como se expone en la introducción de la ley: «No cabe ninguna duda de que el desarrollo de información económica patrimonial forma parte del bienestar económico de Estados Unidos. Además, los intereses económicos de la nación forman parte de sus intereses de seguridad nacional». De este modo, las amenazas al interés económico de la nación son amenazas «a los intereses de seguridad vital de la nación». Gracias a esta ley, la transferencia de tecnología ha sido redefinida como «espionaje industrial o económico».

Aunque no se puede negar que todos los países tienen derecho a su seguridad nacional, hay, sin embargo, algunos problemas con la ley de espionaje económico. En primer lugar, define el «interés económico de la nación» como «interés de seguridad de la nación» en un periodo de globalización y liberalización comercial, y, por lo tanto, se sirve de los argumentos de seguridad nacional de manera asimétrica. Está utilizando la globalización para obligar a otros países a renunciar a sus intereses nacionales, su seguridad nacional y su soberanía nacional. Así, Estados Unidos ha llevado a India ante la OMC porque su Parlamento estaba actuando en interés de la nación cuando impidió la modificación de la ley india de patentes. Además, Estados Unidos utiliza las cláusulas Super 301 y Especial 301 de su ley de comercio para obligar a los países a debilitar su seguridad nacional y crear oportunidades para las empresas estadounidenses. De manera similar, Estados Unidos está forzando a Europa a importar un tipo de soja, fabricado por una importante empresa estadounidense, que ha sido manipulado genéticamente para que sea resistente a los herbicidas, a pesar de la resistencia del consumidor a los alimentos modificados genéticamente. Estados Unidos está utilizando la reinterpretación de seguridad nacional para incrementar el control de los recursos, la tecnología y los mercados por parte de las empresas estadounidenses, mientras niega a otros países su seguridad y soberanía nacionales. La ley de espionaje económico muestra que, al contrario de lo que comúnmente se cree, esto es, que la globalización implica el fin del Estado nacional, el Estado está perfectamente y al servicio activo de las multinacionales de Estados Unidos. En segundo lugar, la definición de espionaje económico desde el punto de vista de la violación de propiedad intelectual es arbitraria y tendenciosa, sobre todo cuando la propiedad intelectual se está extendiendo a nuevos ámbitos. Entre ellos figura el ámbito público de los sistemas universitarios, así como el patrimonio de los conocimientos colectivos de las sociedades no occidentales. El movimiento para privatizar el ámbito público y el legado intelectual común a través de los DPI es en sí mismo un «robo» de conocimientos. La introducción de la ley de espionaje económico en el contexto de la biopiratería y la piratería intelectual ofrece una herramienta peligrosa a las empresas y agencias de información estadounidenses que éstas pueden utilizar contra los científicos y la gente en general.

Los peligros de tomar una medida arbitraria gracias a la ley espionaje económico se pueden ilustrar con el caso de un estudiante, Peter Taborsky, que fue detenido, condenado a prisión y multado con 20.000 dólares por «robar» su propia idea. (Aunque este caso afecta al derecho nacional estadounidense más que a los acuerdos comerciales o al derecho internacional, cabe imaginarse la existencia de injusticias semejantes en cualquier parte del panorama mundial en la que Estados Unidos está implicado económicamente. Peter Taborsky trabajaba de ayudante de laboratorio en la Universidad de Florida en un proyecto financiado por la *Progressive Technologies Corporation*. Fuera de su horario laboral, Peter llevó a cabo su propia investigación para la que obtuvo una patente. La universidad y la empresa le acusaron de «robo» porque había utilizado el laboratorio y el equipo. La detención de Peter pone de relieve los problemas de los DPI vinculados a la financiación privada de instituciones públicas. La mayoría de los laboratorios y de los centros de investigación se han construido con fondos públicos. Pero cuando una empresa financia un proyecto y el producto de la investigación se convierte en su propiedad intelectual, se olvida de que las instalaciones que hacen posible la producción de conocimiento se construyeron como recurso público. Después, cuando alguien utiliza ese recurso público para generar nuevas ideas, se considera un robo, como en el caso de Peter Taborsky.

De acuerdo con la ley de espionaje estadounidense, un investigador como Peter estaría expuesto a una multa de hasta 10 millones de dólares en lugar de 20.000 dólares y a una condena de catorce años en lugar de uno.

El desarrollo científico y tecnológico depende del intercambio libre de conocimientos, tecnologías e ideas; hoy este intercambio se define como espionaje. Lo absurdo del «robo de propiedad intelectual» se vuelve aún más dramática en los casos en que la «propiedad intelectual» se deriva de la transferencia de conocimientos de sistemas autóctonos y no occidentales a las empresas occidentales. La ley de espionaje, en un mundo caracterizado por la biopiratería, implica el peligro de transformar las actividades cotidianas de los agricultores y los curanderos, de los estudiantes y los investigadores, de los científicos y los industriales en delitos y espionaje. Las empresas estadounidenses han «pirateado» las innovaciones indígenas reclamándolas como su «propiedad intelectual». Los ejemplos incluyen las patentes

sobre el *neem*, el *haldi* y el *phyllanthus niruri*.* ¿Se utilizarán los servicios de información del gobierno estadounidense para proteger esta «propiedad intelectual»? ¿Qué métodos utilizarán para desestabilizar los usos, los estilos de vida y los cultivos tradicionales a fin de proteger a «los propietarios de información económica patentada» como, por ejemplo, W. R. Grace, que posee casi todas las patentes del *neem*? ¿Qué pasaría si los países del Tercer Mundo utilizaran la misma lógica que Estados Unidos y declararan que todos los bioprospectores y etnobotánicos que trabajan para las empresas estadounidenses se dedican al «espionaje» y son una amenaza para la «seguridad nacional»?

El Acuerdo de ADPIC ampara siete categorías de propiedad intelectual o «propiedad de los productos de la mente». Son los siguientes:

1. Patentes
2. Diseño industrial
3. Marcas comerciales
4. Indicaciones geográficas o denominaciones de origen
5. Diseños de distribución (topografías) de circuitos integrados
6. Información no revelada o secretos comerciales
7. Derechos de autor que protegen las obras literarias, artísticas, musicales, fotográficas y audiovisuales.

En la imaginación de la gente, todas las distintas formas de DPI se identifican con las patentes, aunque éstas son una forma de DPI. Económicamente, las patentes son las más importantes, ya que son las tienen un mayor impacto en las necesidades y el sustento básicos, y en la estructura de la economía. Las patentes son, además, la forma más sólida de protección de los DPI.

Sin embargo, el argumento de «premio a la creatividad» y de «beneficios sobre la inversión» a favor de las patentes es erróneo. Las patentes se han convertido en el derecho del capital a controlar los mercados. Por esta razón, las leyes de patentes, como la ley india de patentes, de 1970, ponen límite a los beneficios monopolísticos que pueden obtener las empresas por la comercialización de una tecnología. Las exclusiones de patentabilidad son una estrategia para poner

* Plantas de uso medicinal y/o alimentario común en India y en otras partes del mundo. *(N. de las T.)*

límite a los monopolios. La ley de patentes india excluye los métodos de horticultura y agricultura, así como los alimentos porque el 75 por ciento de la gente depende de la agricultura para su sustento y porque hay tanta gente pobre que incluso su derecho a la comida es limitado. De manera similar, se han excluido los fármacos y las medicinas porque hay millones de personas que no tienen acceso a la atención sanitaria y unas medicinas caras pondrían la atención sanitaria aún más fuera del alcance de la gente. Si la comida y los medicamentos sólo están disponibles a un precio que queda fuera del alcance de la gente, se socava la promesa básica del sistema de patentes como contrato que estimula el beneficio privado poder suministrar bienes. Y, cuando los derechos del consumidor a alimentos y asistencia sanitaria se ven socavados, no existen motivos para conceder patentes ya que se supone que las patentes constituyen un equilibrio entre los intereses de los productores, por una parte, y de los consumidores por otra, es decir, de quienes desarrollan o comercializan una innovación tecnológica y de quienes utilizan los bienes y servicios que se obtienen de ella.

La globalización de sistemas de DPI como los occidentales, en un mundo con profundas desigualdades, es un ataque directo a los derechos económicos de los pobres. Tal como ha observado Nayyar: «Es fundamental garantizar recompensas para los innovadores pero, desde luego, la protección de los beneficios monopolísticos no debería tener prioridad sobre los intereses de los consumidores en un mundo caracterizado por un desarrollo desigual». El reto es encontrar un justo medio: protección suficiente para fomentar la innovación pero no tanta que no se atienda al bien social. Desgraciadamente, el Acuerdo de ADPIC se ha pasado de la raya en la protección de los derechos de los inversores, pero no ha ido lo bastante lejos en la creación de un régimen que proteja el interés público.

Bibliografía

Bija: The Seed (1996), n.os 17 y 18, RFSTE.

Belcher, B. y G. Hawtin (1991), *A Patent on Life: Ownership of Plant and Animal Research*, IDRC.

Broydo, L., «A Seedy Business», http://www.mojones.com/newswire.

Cohen, W. M. y R. Levin, «Empirical Studies of Innovative Activity», en P. Stoneman, ed., *Handbook of the Economics of Innovation and Technical Change*, Handbook of Industrial Organization.

Croome, J. (1995), *Reshaping the World Trade System: A History of the Uruguay Round*, OMC.

David, Paul A. (1993), «Intellectual Property Instituions and Panda's Thumb: Patents, Copyrights and Trade Secrets in Economic Theory and History», en NCR, *Global Dimensions of Intellectual Property Rights in Science and Technology*, National Academy Press.

Dhawan, R., L. Harris y G. Jain (1988), «Whose Interest? Independent India's Patent Law and Policy», en *Conquest by Patent: On Patent Law and Policy*, National Working Group on Patent Laws, Nueva Dehli.

Dickson, D. (28 de noviembre de 1981), «MIT Agrees to Accept Whitehead Grant: Faculty Votes Yes, but Strings Remain», *Nature*.

Enyart, J. (junio de 1990), «A GATT Intellectual Property Code», *Les Nouvelles.*

Federico, P. J. (1929), «Origin and Early History of Patents», *Journal of the Patent Office Society*, vol. II, pp. 293-295.

Gaia y Grain (octubre de 1998), «Global Trade and Biodiversity in Conflict», n.º 3.

Gilfillan, S. C. (1964), «Invention and the Patent System», Joint Economic Committe, Congreso de EEUU.

Grain (1999), «ADPIC versus Biodiversity: What to Do with the 1999 Review of Article 27.3 (b)».

Grifo, F., et al. (1997), «The Origins of Prescription Drugs», en Francesca Grifo y Joshua Rosenthal, eds., *Biodiversity anad Human Health*, Island Press.

Hindu, The (30 de enero de 1996), «Protect Private Sector in Farm Research: Glickman».

Kadir, D. (1992), *Columbus and the Ends of the Earth*, Universidad de California.

Keayla, B. K. (1998), «Conquest by Patents», *ADPIC Agreement on Patent Law: Impact on Pharmaceuticals and Health for All*, Centre for Study of Global trade System and Development.

Kenney, M., *Biotechnology: The University-Industrial Complex*, Yale University Press.

Kimbrell, A. (1993), *The Hujman Body Shop: The Engineering and Marketing of Life*, Haper Collins Publishers.

Kremer, M. (mayo de 1996), «A Mechanism for Encouraging Innovation», HIID Discussion Paper n.º 533.

Krimsky, S. (1991), *Biotechnics and Society: The Rise of Industrial Genetics*, Praeger, 1991.

Locke, J. y P. Caslett, eds. (1999), *Segundo tratado sobre el gobierno*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Mansfield, E. (1990), «Intellectual Property, Technology and Economic Groth», en Francis W. Rushing y Carole Ganz Brown, eds., *Intellectual Property Rights in Science, Tecnology and Economic Performance*, Westview, 1990.

Mintzes, B. (1998), *Blurring the Boundaries: New Trends in Drug Promotion*, HAI.

NCR (1993), *Global Dimensions of Intellectual Property Rights in Science and Technology*, National Academy Press.

Patel, S. (22 de noviembre de 1988), «Indian Patent Act, 1970». Ponencia presentada en el Seminario Nacional sobre el Sistema de Patentes en India organizado por el National Working Group on Patent Laws, Nueva Dehli.

RAFI (1994), *Conserving Indigenous Knowledge: Integrating Two Systems of Innovation*, PNUD.

—, (diciembre de 1994), Ponencia esporádica, vol. I, n.º 5.

Resurgence (julio-agosto de 1999), Red del Tercer Mundo, n.º 195.

RFSTE (1998), *Monsanto: Peddling «Life Sciences» or «Death Sciences»?*

Sharkar, P. (1995), «Maharaja's New Clothes», *A Patent Chronicle*, Publication and Information Directorate.

Sherwood, R., *Intellectual Property and Economic Development*, Westview Press.

Shiva, V. (1993), *Creating Seed Monopolies*, RFSTE.

— (1996), *Protecting our Biological and Intellectual Heritage in the Age of Biopiracy*, RFSTNRP.

— (1996), *Future of our Seeds, Future of our Farmers: Agricultural Biodiversity, Intellectual Property Rights and Farmer's Rights*, RFSTNRP.

— (2001), *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, Icaria, Barcelona.

— (1998), *Betting on Biodiversity: Why Genetic Engineering Will Not Feed the Hungre*, RFSTE.

Shiva, V. y A. Jafri (1997), *Seeds of Suicide*, RFSTE.

Shiva, V., A. H. Jafri, G. Bedi y R. Holla-Bhar (1997), *The Enclosure and Recovery of the Commons: Biodiversity, Indigenous Knowledge and Intellectual Property Rights*, RFSTE.

Shia, V., V. Ramprasad, P. Hedge, O. Krishnan y R. Holla-Bhar (1995), «The Seed Keepers», *Navdanya.*

Swanson, T. ed. (1995), *Intellectual Property Rights and Biodiversity Conservation.*

PNUD (1999), «Questioning the Ownership of Knowledge», Proyecto de Desarrollo Humano.

CNUCD (1986), «Trends in International Transfer of Technology in Developing Countries», CNUCD.
— (1997), «Transnational Corporations, Market Structure and Competition Policy: Overview», *World Investment Report, 1997*, CNUCD.
Warshofsky, F. (1994), *The Patent Wars*, John Wiley and Sons.
Werlhof, C. Von (1989), «Women and Nature in Capitalism», en Mies Maria, ed., *Women: The Last Colony*, Zed Books.
Working Group onf Patent Law (1989), «In Conquest», Nueva Dehli.
Zaveer, N. B. (1998), «Patents for Medicine: Balanced Patent Law - The Need of the Hour», Asociación India de Fabricantes de Fármacos.

14.
El ser humano, ese desconocido*

Tomás Hirsch

De nadie estamos más lejos que de nosotros mismos.

NIETZSCHE

La desobediencia abrió la ruta

Un día cualquiera, entre hace 1.000.000 a 500.000 años. El olor del ozono en el aire denso de la estepa africana y los enormes cuerpos de nubes oscuras que se extienden hasta el horizonte anuncian la tormenta. El grupo de homínidos se acurruca bajo una cornisa de piedra, esperando la lluvia. De pronto, un fulgor intenso y silencioso rasga el cielo seguido casi al instante por el aterrador estruendo que rebota en los confines montañosos del valle. La luz celeste se estrella contra un enorme árbol seco, que se parte por la mitad y comienza a arder. El grupo se inquieta porque el fuego está demasiado cerca y lo temen, pero hay algunos que contemplan fascinados las llamas que se elevan rápidamente a gran altura. Uno de ellos (hombre o mujer, no lo sabemos), desobedeciendo al imperioso mandato de sus instintos que le gritan «¡huye! ¡aléjate!», se levanta y avanza hacia el incendio. Una rama se desprende y cae a los pies del osado curioso quien, en vez de retroceder, se acerca aún más hasta casi tocar el

* En *El final de la prehistoria*, T. Hirsch, Madrid, Tabla Rasa, 2007, pp. 95-114.

fuego. A sus espaldas se escuchan las exclamaciones de la tribu, que observa la escena en actitud casi reverencial. El homínido toma un trozo de madera encendido y lo estudia cuidadosamente, experimentando con las variaciones de temperatura que registra según la distancia a la llama. Luego se vuelve y camina hacia sus excitados congéneres, con el tizón ardiente en la mano y una sonrisa de triunfo en el rostro simiesco.

Probablemente, éste no fue el primer acto de rebelión contra la naturaleza, pero sí el más significativo, ya que determinó profundamente el proceso posterior. Todos conocemos la importancia que ha tenido el dominio de las altas temperaturas en el desarrollo de las distintas culturas. Como todos los animales, los homínidos también padecieron un temor sacro hacia el fuego. Eso es lo meritorio y lo interesante. Habría que ponerse en esa cabeza, con un cerebro que tiene la capacidad cúbica de una naranja, que ve el fuego y le da vueltas hasta animarse e ir en contra de ese temor. ¡Que interesante el circuito mental, aquel que hace que el ser humano se oponga a lo que dicta el reflejo condicionado!

A partir de esta radical desobediencia, el ser humano comenzó a distanciarse de su origen animal hasta llegar a reemplazar el medio natural por un entorno eminentemente cultural, en un proceso creciente de humanización. Es el acto de Prometeo, que, de acuerdo con la mitología griega, se rebela contra los dioses del Olimpo para favorecer con el fuego y otros dones a la criatura que él mismo había modelado: el ser humano. Muy acertadamente, el nombre del titán, en griego clásico, significa *pre-visión* (Προμηθεὺς, «el que ve antes»), es decir, capacidad anticipante: había emergido, desde las profundidades de una conciencia todavía oscura, aquella aptitud exclusivamente humana capaz de romper con la respuesta refleja animal, para adelantarse al futuro y dirigir sus acciones hacia una imagen aún inexistente en el mundo. Súbitamente, como una descarga eléctrica, se habían manifestado la *intención* (tender hacia) y el *proyecto* (lanzar hacia adelante). La irrupción de este acto de conciencia y de su objeto recíproco, cambió para siempre el destino del mundo.[1]

1. Aunque el dramatismo narrativo nos ha llevado a acentuar la emergencia de lo humano como un punto de ruptura respecto del mundo natural (el «acto prometeico»),

De ahí en adelante, lo artificial se opone y reemplaza a lo natural en todos los ámbitos, incluido el propio cuerpo. Seguimos las palabras de Spengler:

> El hombre arrebata a la naturaleza el privilegio de la creación. La voluntad libre es ya un acto de rebeldía y nada más. El hombre creador se ha desprendido de los vínculos de la naturaleza, y a cada nueva creación se aleja más y es cada vez más hostil a la naturaleza. Ésta es su historia universal, la historia de una disensión fatal, que, incoercible, progresa entre el mundo humano y el Universo; es la historia de un rebelde que, desprendido del claustro materno, alza la mano contra su propia madre.[2]

En el otro extremo de la historia, se dice que Einstein comenzó su investigación a partir de una pregunta que se formuló cuando aún era un escolar: ¿cómo se verá el mundo si uno va montado en un rayo de luz? Aquella búsqueda temprana también respondió a la desobediencia original y, desde ahí, el científico alemán desarrolló toda su teoría, revolucionando la física y también la vida de todos nosotros. Tal parece que toda investigación y, por tanto, todo descubrimiento siempre arrancan de una insaciable curiosidad. Mirar al mundo como si fuera un territorio virgen siempre abierto a la investigación y el descubrimiento es una actitud típicamente humana, desde aquel momento de su evolución en que se acercó al fuego en vez de alejarse de él, como le indicaban todos sus instintos animales.

Y debe haber sido en ese mismo momento, cuando el ser humano conseguía desprenderse de aquellos lazos instintivos que lo ataban a una naturaleza sometida a lentas modificaciones genéticas, que surgía también la libertad, ya que por primera vez dejaba de estar encadenado a respuestas únicas y automáticas. Ahora podía *diferir esas respuestas*, desplegando ante sí una variedad de opciones a elegir. Pero tan enorme ampliación del horizonte de posibilidades trajo consigo la necesidad de fundamentar el alcance y los límites de esa autonomía; entonces aparecieron la ética y la moral, que buscaban regular la difícil interacción entre muchos individuos libres. Allí comenzó también

---

en estricto rigor esto no es así, ya que formas primitivas de intencionalidad también se aprecian en el mundo animal, hecho que da cuenta del proceso continuo de la vida hacia un aumento de su complejidad.

2. Oswald Spengler, «Der Mensch und die Technik», Munich 1931.

la lucha por la libertad, ya que toda esclavitud y todo exterminio siempre se han justificado mediante el recurso ilegítimo de *deshumanizar* a quienes se quiere someter o eliminar. Para ello, es necesario volver a sumergirlos en lo natural, negándoles la capacidad intencional y así todo derecho a ejercer su libertad. La historia está plagada de episodios que dan cuenta de los múltiples métodos utilizados por distintos grupos para anonadar lo humano y justificar la opresión y el asesinato, que van desde la aplicación de la violencia física más brutal hasta las formas más sofisticadas de manipulación.

En coherencia con estas definiciones y de acuerdo con el propósito inicial de nuestra reflexión, ahora podemos decir con propiedad que la raíz de toda violencia social y de toda infelicidad individual está en el ejercicio ilegítimo del poder de algunos seres humanos sobre otros, porque para ejercerlo es necesario objetivar a esas personas, arrebatándoles el derecho a desplegar su intención sobre el mundo para transformarlo. En pocas palabras, para dominarlos hay que convertirlos en cosas, en objetos sin intención. Pero quien deshumaniza a otros también se deshumaniza a sí mismo. Por eso, la eliminación definitiva de la violencia sólo se alcanzará cuando seamos capaces de desarticular aquellas estructuras sociales que hacen posible cualquier forma de concentración del poder y, por tanto, cualquier forma de dominación.

Sin embargo, esta visión de lo humano es algo muy reciente, no tiene más de cien años. La fenomenología primero y luego el existencialismo, se plantearon la necesidad de ir más allá del positivismo decimonónico para caracterizar el fenómeno psíquico y describieron la subjetividad como una dimensión nueva, que escapaba a cualquier análisis que utilizara los métodos de conocimiento aplicados al mundo físico. Hasta ese momento clave se seguía considerando al ser humano, en el mejor de los casos, como un «animal racional», de acuerdo con la vieja concepción aristotélica. Por cierto, el Humanismo Universalista se considera el heredero y legítimo continuador de aquellos lúcidos intentos por asir lo inasible, por alcanzar lo inalcanzable, por describir lo indescriptible.[3]

3. «Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y fuera de sí mismo como hace existir al hombre, y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación con este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la sub-

Puede que a muchos estas precisiones les parezcan inútiles y lejanas. Sin embargo, ya hemos advertido las consecuencias que pueden derivarse de una u otra concepción de lo humano en el ejercicio del poder. Veamos ahora algunos ejemplos en otros ámbitos. En muchos países existe una fuerte controversia respecto de si el embrión debiera ser considerado vida humana o sólo vida biológica. Lo mismo sucede con la eutanasia: ¿puede alguien decidir su propia muerte si, a causa de algún impedimento irreversible, no está en condiciones de desplegar su intención en el mundo y realizarse plenamente como ser humano? Sin duda, se trata de temas difíciles y dolorosos para todos porque están cargados de culpabilidad. Por eso mismo, las sociedades no deberían eludir la discusión de fondo, a saber: cuándo comienza (o termina) la vida humana. Si aceptamos que esta forma tan particular de vida ya se encuentra completamente definida desde y por la corporalidad, se la estaría enunciando desde lo más externo, sin consignarse con exactitud qué aspectos la diferencian de otros «tipos» de cuerpo. En ese caso, tendríamos muchísimos problemas para precisar sus límites. En cambio, si la establecemos a partir de esta exclusiva y única *actividad de conciencia* que hemos tratado de describir (es decir, desde su interioridad), lo humano saldrá a la luz en toda su originalidad y grandeza. Si conciencia y mundo están esencialmente entrelazados en una estructura indivisible, ¿puede hablarse de vida humana plena al faltar alguno de ambos factores? Dejamos planteadas estas preguntas para aportar a la discusión, dado que hoy, debido a las infinitas posibilidades que proponen los progresos de la ingeniería genética, se han abierto nuevos y complejos interrogantes. Pero acotamos que las respuestas sólo podrán alcanzarse si logramos construir acuerdos en torno a la concepción de ser humano.

---

jetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento— y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviéndose a sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano». J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Losada, Buenos Aires, 2002.

Determinismo y libertad

El marxismo concibió el proceso humano como el resultado de fuerzas evolutivas mecánicas y deterministas (y por eso, abordó la realidad social desde una óptica que definía como «científica»). Para esa visión, tan propia del paisaje cultural europeo del siglo XIX, el ser humano (la mente humana) era un simple reflejo de aquella gran dinámica procesal y, como tal, un fenómeno secundario y periférico. Pues bien, aunque respetamos profundamente los intentos de esa corriente por transformar la sociedad para corregir las escandalosas desigualdades que incubaba en su interior, no podemos cerrar los ojos ante la visión de millares de vidas individuales sacrificadas entre los fríos engranajes de aquella maquinaria gigantesca,[4] tal como lo mostró el gran cineasta inglés Charles Chaplin en una de sus películas.[5] Esa monstruosa masacre sólo pudo ser posible por la posición secundaria en la que se había ubicado al ser humano y por la grotesca cosificación a la que se lo sometió. A su vez, el neoliberalismo, que también tiene su origen en el mismo ambiente cultural, vea la sociedad como un ecosistema natural más y al ser humano condicionado por impulsos instintivos ineludibles. Es una mirada zoológica que también naturaliza al ser humano, y ya hemos descrito extensamente el silencioso y atroz exterminio que se deriva de ella, al imponer la cruda supervivencia individual como único criterio de validación social.

Entre la mecánica y la zoología, lo humano como interioridad no aparece por ninguna parte (¿habrá que inventar en el futuro una nueva ciencia, la humanología?). Tanto las utopías totalitarias de comienzos del siglo XX, como la antiutopía de comienzos del siglo XXI objetivan al ser humano porque le niegan ese atributo esencial para definirlo como tal: la libertad. Si la subjetividad es simple reflejo de las condiciones objetivas o respuesta refleja a los apremios de un medio hostil, entonces la libertad no es más que una palabra vacía. Los extremos se unen por su base.

4. En rigor, la concepción del proceso histórico de Marx deviene en materialismo dialéctico primero con Engels, luego con Lenin para ser entronizado definitivamente por Stalin en su famoso opúsculo «Materialismo dialéctico y materialismo histórico». Es así que la ubicación periférica del ser humano no proviene de Marx sino de esas interpretaciones posteriores.
5. Se trata de la película *Tiempos modernos* (1936).

Digamos entonces que —para sorpresa de algunos— no tenemos ningún problema con uno u otro «modelo», entendidos como artilugios técnicos para resolver determinados problemas sociales, pero sí los tenemos con las ideologías que esos modelos llevan de contrabando, porque ellas se convierten en los fundamentos teológicos de unos pocos para ocultar lo humano y, de ese modo, ejercer un dominio ilegítimo sobre el conjunto. Es aquí donde está la raíz de toda violencia y de todo sufrimiento, tanto individual como social. En realidad, somos felices cuando podemos ser libres, y, al contrario, nos hundimos en el sinsentido y el absurdo cuando nuestra libertad se ve reprimida por la fuerza o, peor aún, negada por alguna forma de manipulación ideológica. Es por eso que, por ejemplo, nos rebelamos contra la muerte, esa gran negadora. Para el Nuevo Humanismo, el núcleo de la dignidad humana está en su libertad. Por cierto, no estamos hablando de la «libertad» para comprar uno u otro refrigerador sino del derecho a afirmar o negar las condiciones en las que nos toca vivir y del derecho a desplegar actos intencionales para cambiar esas condiciones.

Desde esta mirada, no es necesario esperar que se cumpla ninguna condición objetiva para actuar: s*ólo depende de lo que estén creyendo (o descreyendo) los pueblos en un momento dado.* Entonces, se vuelve central la pregunta sobre qué es lo que quieren los seres humanos del futuro, esto es, las nuevas generaciones. Nos imaginamos que, sobre todo, quieren ser sujetos y no objetos de la historia, que es lo mismo que decir: quieren ser libres. Porque no parece haber una gran diferencia entre estar atrapados por una naturaleza humana o por una mecánica histórica. ¿Qué prefiere: horca o fusilamiento? *Salir del campo de la necesidad al campo de la libertad por medio de la revolución es el imperativo de esta época en que el ser humano ha quedado clausurado.*

Sin duda que la revolución más importante hoy día es humana, más que política o social, porque ya conocemos los horrores que resultan de una concepción errada (interesada o no) de lo humano. Humanizarse significa tomar conciencia de la propia libertad y ponerla en marcha en una dirección transformadora del mundo. Y si el ser humano no asume su papel protagónico en la historia, ésta tiende a comportarse como un sistema natural afecto a la entropía, que es lo que está sucediendo hoy. El determinismo de lo natural está presente en el darwinismo del actual modelo. El determinismo histórico, en la mecánica de la desestructuración. Esos condicionamientos sólo po-

drán superarse por la vía del despertar intencional de los individuos y los pueblos, lo que sucederá exactamente en el momento en que dejemos de creer que somos lo que no somos: piezas de una gran máquina o animales bípedos en lucha por la supervivencia.

Al final de cualquier análisis se llega siempre a lo mismo: los seres humanos somos unos eternos rebeldes y cuando esa rebeldía desaparece, como acontece en el mundo de hoy, lo humano se diluye. Nos rebelamos contra todo aquello que nos niegue y rechazamos cualquier forma de determinación que pretenda forzarnos a obedecer, ya sea la naturaleza, el dolor, la muerte, los dioses o, con mayor convicción aún, los otros seres humanos. ¿Cómo es que hemos podido tragarnos, durante tanto tiempo, estos trucos de prestidigitadores baratos para encubrir lo humano y sofocar la rebelión? Si logramos sobrepasar este momento oscuro que nos toca vivir será porque se habrá instalado la libertad como centro de la vida social. Entonces surgirá una ética de la libertad, una psicología de la libertad, una economía de la libertad, una organización política de la libertad, una religión de la libertad, un arte de la libertad y ningún determinismo ni naturaleza podrá esgrimirse para detener ese despliegue.

El primado del futuro

Como se sabe, para la mecánica clásica lo que importa es el pasado: si se conocen con exactitud las condiciones de origen de cualquier fenómeno, es posible predecir con precisión matemática su comportamiento futuro, que no será más que un efecto de aquellas causas. Para el animal, lo que importa es el presente, acuciado como está por las urgentes demandas de la supervivencia y condicionado por una batería de reflejos programados para responder a esos requerimientos. Para el ser humano, en cambio, el tiempo que manda es el futuro: allí se encuentran los significados, que lo succionan como imanes poderosos y cualquier modificación que efectúe en aquel distante paisaje hiperbóreo[6]

6. Para los griegos, el Hiperbóreo era un lugar mítico ubicado «más allá del norte», desde donde todos los años, al comenzar la primavera, regresaba el dios Apolo a su morada en el oráculo de Delfos.

reordenará instantáneamente su comportamiento presente y la apreciación de su pasado. Aquí no hay nada parecido a una trayectoria predefinida ni tampoco burdos reflejos condicionados sino pura probabilidad y radical apertura. Mientras más duración en el tiempo alcancen aquellas imágenes y cuanto mayor sea su resistencia a la caducidad, más intensos serán los registros de sentido que proyecten y, por tanto, máxima será la potencia con que cumplan su función orientadora de la acción. También poseerán los mejores atributos para convocar a la convergencia.

Entonces, de acuerdo con cómo sean las imágenes de ese futuro, así serán las acciones del presente. Y si esas imágenes futuras tienen como máxima proyección temporal el momento de la propia muerte, eso generará un tipo de acciones, limitadas también por ese hecho fáctico. Pero imaginemos por un momento que cada individuo es capaz de tener imágenes que vayan mucho más allá de su muerte individual, de la desaparición de su cuerpo. Imaginemos que esas imágenes surgen desde la rebelión frente a ese ilusorio final, que están en el futuro lejano como fuertes aspiraciones o propósitos a lograr, más allá del aparente límite de la desaparición del cuerpo. ¡Qué fuerza alcanzarían esas imágenes, qué capacidad de movilización individual y social pueden llegar a tener!

Si bien aún subsisten minorías interesadas que, como hambrientas aves de rapiña, se mantienen aferradas al cadáver de un mundo que ya se fue, es de sobra evidente que el determinismo decimonónico en cualquiera de sus variantes experimenta los últimos estertores de su agonía. Las distintas disciplinas (salvo, quizá, la economía) han ido abandonando el paradigma del racionalismo cientificista, pero no para precipitarse a la irracionalidad sino para construir una racionalidad más amplia, capaz de incluir en ella el infinito universo de la subjetividad humana y sus más íntimas motivaciones. La física, la psicología, las ciencias sociales ya han comenzado a revisar sus convicciones a la luz de esta inextinguible «voluntad de sentido»[7] que impregna y sostiene a todo lo humano. Quisiéramos transmitir palabras de espe-

7. Término utilizado por el psiquiatra austriaco Víctor Frankl (1905-1997) para explicar la raíz de las motivaciones humanas, en contraste con Freud (1856-1939), que las hacía arrancar desde la voluntad de placer, y Adler (1870-1937), quien las derivaba de la voluntad de poder.

ranza a quienes aún se sienten atrapados «*entre una fría mecánica de péndulos y una fantasmal óptica de espejos*»[8] y decirles con sincera convicción: ¡El futuro está abierto! La pesadilla aplastante de lo inmutable comienza a quedar atrás y nuestra mirada danzarina puede ahora deslizarse sin trabas hacia lo desconocido. Todo está por hacer y sólo falta que estemos disponibles para responder al llamado de la historia. A fin de cuentas, se trata de nuestra propia historia.

Desde esta mirada nos atrevemos a afirmar enfáticamente: no serán las luchas reivindicatorias las que movilicen a los pueblos sino la coincidencia en una imagen del futuro querido; en ella encontrarán la fuerza necesaria para romper con el naturalismo y la cosificación que hoy los esclaviza. Aquí radica nuestra fundamental divergencia con la izquierda histórica. Para nosotros, la revolución no pasa necesariamente por exacerbar las contradicciones sociales para generar ciertas «condiciones objetivas» que precipiten «mecánicamente» el proceso en una dirección determinada, ni por la «acumulación de fuerzas», ni por la construcción de «ejes». Toda esta pesada fraseología, propia de una concepción mecanicista asociada a relaciones de causa y efecto, no tiene nada que ver con lo humano y ya está demostrado que se trata de explicaciones erradas, por lo que deberían ser profundamente revisadas si se quiere trabajar en serio en la transformación de la sociedad. La revolución es un significado, una dirección, un sentido que sólo puede encontrarse en el futuro y si aspiramos a liderar los procesos sociales que se avecinan, debemos ser capaces de abrir para todos aquella dimensión del tiempo.

Como ya hemos dicho, sabemos con certeza que el cambio no se producirá mecánicamente. Al contrario, por pura mecánica al interior de un sistema cerrado se seguirán profundizando los factores de la desestructuración, con el agravante de que, al ser éste un sistema global y único, no habrá ninguna posibilidad de acceder a elementos diferentes fuera de él para efectuar la superación de lo viejo por lo nuevo, opción que sí existía en la decadencia de anteriores civilizaciones. Entonces, los efectos de ese proceso podrían llegar a ser aún más devastadores. Tampoco se producirá por una «orden» desde el poder polí-

8. Silo, *Humanizar La Tierra. El Paisaje Interno*, *Obras completas*, vol. 1, Plaza y Janés, México, 2004.

tico hacia el resto de la sociedad, dado que aquél es hoy sólo un instrumento del poder real, al que nunca se atrevería a contradecir. Probablemente tampoco sea por una «rebelión de las masas», como respuesta catártica a una acentuación de la opresión y las contradicciones del sistema (¿cuánto más tendrían que acentuarse?…). Ese cambio se producirá cuando la intencionalidad de los individuos y los pueblos se ponga en marcha y corrija activamente el rumbo del proceso. Pero la factibilidad de esa movilización está ligada, necesariamente, a una *transformación interna simultánea*: la modificación del sistema de creencias. Porque mientras cada uno se siga experimentando a sí mismo como un objeto pasivo vapuleado por fuerzas incontrolables (que es lo que nos dicen que somos), no habrá intencionalidad en marcha ni cambio alguno. En definitiva, el cambio se producirá cuando se revalorice aquella condición humana de ser una conciencia activa cuyo destino es siempre transformarse y transformar las condiciones en que vive.

En resumen, hemos querido expresar que una mecánica no puede ser combatida con otra mecánica. Propósito tan extraviado más parece un buen chiste que un intento real de conducción. La revolución del futuro deberá superar el previsible movimiento pendular de acción y reacción, que se agota en su propio desgaste para conectarse a esa inextinguible fuente de energía interior oculta *en lo que no está escrito*. Si antes se pretendió, erradamente, hacer la revolución prescindiendo de la conciencia humana, hoy la revolución es, antes que nada, un acto de conciencia. Lo que el marxismo tuvo de sugerente para los grandes conjuntos fue la descripción de aquella sociedad justa, solidaria y bondadosa del futuro, que se convirtió en imagen querida y paradigma movilizador para muchos. Pero lo que terminó arruinando todo fue su atroz concepción de la praxis revolucionaria.

Si hemos aprendido algo de la historia reciente, los líderes o guías de los nuevos tiempos deberíamos ser aptos para articular la movilización social en torno a la convergencia hacia aquellos objetivos y aspiraciones comunes, íntimamente acariciados. Este es uno de los atributos que valoramos en el liderazgo de Evo Morales. Otra de las virtudes de su conducción es el uso de la no-violencia activa como única metodología de acción. Con todas las dificultades que presenta esta forma de lucha, es la única que puede utilizar el humanismo, si quiere ser éticamente coherente. Por eso, hemos destacado pública-

mente la propuesta del presidente boliviano, en orden a incluir en la nueva Constitución de su país un artículo que elimina la vía armada como método para resolver los conflictos, ejemplo que debería ser seguido por todos los gobernantes del mundo.

En muchas partes, la derecha política ha querido apropiarse del discurso del futuro, dejando a las izquierdas atadas a las reivindicaciones del pasado. Si bien esa estrategia ha tenido un éxito momentáneo, ya comienza a caer por su propio peso que el «derechismo» miente porque sólo es capaz de ofrecer más de lo mismo, lo que ha terminado por desengañar a las poblaciones. Dado el enorme vacío que han generado, construir nuevas referencias que, como faros, alumbren el camino es la urgente tarea de hoy y de mañana para los nuevos líderes.

El oleaje de la historia

A la luz de estas reflexiones, no podemos esquivar la pregunta sobre el hecho de que estemos discutiendo concepciones que tienen más de ciento cincuenta años, cosa que queda aún más acentuada por el fondo de acelerado desarrollo tecnológico sobre el cual se efectúa tal discusión. ¿Qué ha sucedido, no hubo nada interesante después? A primera vista, pareciera estarse cumpliendo la tosca creencia neoliberal sobre el fin de la historia. Sin embargo, al observar el fenómeno con mayor agudeza nos percatamos de que aquella no se ha detenido en absoluto sino que, en rigor, *pareciera estar retrocediendo*. Efectivamente, en la primera mitad del siglo xx florecieron algunas visiones que proponían nuevas direcciones, pero no lograron penetrar en la sensibilidad colectiva ni modificar los usos sociales. Uno de aquellos últimos intentos fue la revolución juvenil de los años sesenta, la que finalmente derivó hacia caminos destructivos y autodestructivos como la droga o la guerrilla, para terminar completamente desarticulada y absorbida por el mismo sistema que pretendía transformar. Hoy en día, todos los movimientos contestatarios se han extinguido y sólo el Humanismo Universalista, que surgió más o menos en la misma época, ha logrado mantenerse en la vanguardia durante los últimos cuarenta años.

¿Cómo puede explicarse este singular comportamiento histórico, aparentemente regresivo? Si somos fieles a nuestra concepción de que la historia no puede ser mirada desde afuera, ya que su devenir da cuenta de un proceso interior, el de la conciencia humana, ¿por qué entonces esa conciencia se acobardó y decidió regresar a territorios que ya parecía haber abandonado para siempre? Para responder a esta gravitante pregunta necesitamos entender cómo se mueve la historia; deberíamos saber quiénes son los portadores de esos nuevos significados sobre los que se construyen los avances colectivos y, también, de qué manera se efectúa el proceso a través del cual tales valoraciones terminan imponiéndose en el conjunto social. La mejor explicación a estos interrogantes la hemos encontrado en el filósofo español Ortega y Gasset y su teoría de las generaciones como motor de la historia, después ampliada por Silo al cruzarla con su teoría de la conciencia.

Por cierto, no pretendemos extendernos aquí sobre aquellas teorías, ya suficientemente desarrolladas por sus autores en diferentes escritos.[9] Sólo diremos que, en algún momento de nuestra historia reciente y por razones aún desconocidas, cesó la lucha por el poder (en sentido amplio y no sólo político) entre generaciones contiguas. A partir de ese hecho, el proceso humano pareció quedar suspendido en un momento del tiempo. Este fenómeno ha demostrado varias cosas y también enciende las alarmas entre aquellos que estamos preocupados por el futuro del ser humano.

Lo primero que se comprueba es que el supuesto fin de la historia no es más que un grueso error de apreciación (una «ilusión óptica») derivado de la confusión producida por este repliegue de las nuevas generaciones. En definitiva, la historia nunca puede detenerse ni menos retroceder, pero existen momentos en el interior de ese proceso en los que la conciencia humana se vuelve conservadora y tiende a apoyarse en modelos del pasado para interpretar las nuevas realidades que le toca vivir. Esto ha sucedido muchas veces antes y bástenos con mencionar el ejemplo del astrónomo pitagórico Aristarco de Samos, quien proclamó el heliocentrismo hace 2.300 años, sistema que después fue olvidado y reemplazado durante casi dos milenios por una

9. Para el tema de las generaciones en Ortega y Gasset, véase *El tema de nuestro tiempo* (1923). Para ampliar el tema de la conciencia en Silo, véase *Contribuciones al pensamiento*, Plaza y Janés, México, 1990.

concepción monstruosa del universo, hasta que Nicolás Copérnico, un oscuro canónigo polaco, retomó el hilo en el punto en que lo había dejado el griego.

Lo otro que puede constatarse se refiere a que el movimiento de la historia no es mecánico o independiente de lo humano, sino intencional. Esa intencionalidad se hace visible (y también la dinámica histórica que pone en marcha) cuando una generación *contradice* a la que está en el poder y lucha por desplazarla para imponer su propio *paisaje*. Basta con que dicha oposición cese para que la historia parezca retroceder, aunque por cierto las que han retrocedido son las generaciones. Para decirlo con imágenes, las generaciones son como las olas que azotan el litoral y lo van transformando, al tiempo que se reemplazan unas a otras en esa faena incesante; sólo que aquellas «olas» no son movidas por una fuerza mecánica, física, externa que las empuja, sino que por una imagen interna que las atrae desde el futuro. Si lo natural evoluciona a través del lento azar biológico, lo humano, que es histórico, evoluciona por acción de la intencionalidad de las generaciones, expresada en la dialéctica que se establece entre ellas.

Esta visión es coherente con lo que hemos venido sosteniendo respecto de que todo lo humano se constituye a partir de su particular actividad de conciencia: el acto intencional de discusión con lo establecido y un proyecto de transformación del mundo, que emerge como objeto de esa intención. Cuando esa auténtica *estructura* que conforman la conciencia y el mundo se rompe, ya sea porque no hay discusión de las condiciones sociales o no existe tal proyecto transformador, lo humano se va desdibujando aceleradamente y, mientras el individuo experimenta aquella ruptura como *sinsentido*, la sociedad tiende a perder sus atributos y degradarse hacia un estado natural. Eso es lo que sucede cuando los jóvenes son premeditadamente excluidos del proceso social, impedidos de ejercer el protagonismo que les corresponde y forzados a replegarse hacia lo personal; con lo cual, aquellos paisajes nuevos que traían en su interior no pueden cuajar en el mundo, porque han renunciado a luchar por imponerlos. Al perder su historicidad, las sociedades decaen, degeneran y se deshumanizan, tal cual estamos viendo en el mundo de hoy.

La movilización juvenil que se produjo en Chile a comienzos del año 2006 (llamada «revolución de los pingüinos»), demandando mejoras estructurales en la educación, constituyó una señal alentadora

del despertar de aquella dialéctica y, muy especialmente, porque las formas de acción utilizadas fueron eminentemente no violentas. Es muy interesante revisar, aunque sea someramente, el desarrollo de los acontecimientos y el tratamiento que dio el gobierno chileno a esas manifestaciones. La primera respuesta del ejecutivo fue descalificar al movimiento y a sus jóvenes impulsores, instándolos a volver a clases y a confiar en las autoridades; «ustedes son muy jóvenes y no saben de los serios esfuerzos que estamos haciendo por mejorar su educación», les decían. Pero el movimiento continuó y creció. Los jóvenes comenzaron a salir a la calle levantando la voz por sus demandas. Entonces vino la segunda respuesta clásica: la represión. Y esta vez, fue la más dura que se ha visto en Chile desde el fin de la dictadura. El país entero fue testigo del dantesco espectáculo de policías arrastrando por los pelos a jóvenes estudiantes que pedían pacíficamente una mejor educación. Tal fue el grado de violencia policíaca que la misma presidenta de la república ordenó la destitución del oficial a cargo de las fuerzas represoras. Pero la represión tampoco funcionó y la movilización siguió creciendo. Entonces los jóvenes, en una respuesta inesperada, hicieron el vacío a la violencia que recibían, abandonaron las calles y se tomaron los colegios; primero cinco, a la mañana siguiente treinta y, en pocos días, mil colegios estaban en manos de los «pingüinos» (mote que alude al uniforme de los estudiantes, de cierto parecido al color de estas aves). El gobierno, sobrepasado por la decisión de los jóvenes, avanzó a la siguiente táctica conocida: recurrió a la «chequera corta», muy utilizada por el predecesor de Bachelet, que consiste en tirar unas pocas monedas y algunas modificaciones secundarias, sin tocar el núcleo del problema, a saber, la Ley Orgánica Constitucional de Educación (LOCE), firmada por el General Pinochet el último día de la dictadura. A través de esa ley se traspasó la educación al sector privado, convirtiéndola en fuente de rentables negocios. Los estudiantes, miembros de una nueva generación que está despertando, analizaron y rechazaron la oferta del gobierno, comprendiendo muy bien que en ella anidaba el clásico esquema de ofrecer algo para no cambiar nada, dilatando el problema para más adelante. Entonces llamaron a un paro nacional y el ejecutivo se vio forzado a entender que debía cambiar de actitud. Así, después de tres erráticos meses, finalmente se comenzó a avanzar en la dirección correcta al abrir espacios de participación a los jóvenes en una comisión supuestamente resolu-

tiva para tratar el tema. Pero esta última no es la conducta habitual del poder establecido.

Las actuales minorías en el poder, que no parecen interesarse por estas complejidades, hablan de la participación juvenil pero se trata de un discurso hipócrita y colmado de mala fe, ya que no están dispuestas a ceder ni un solo átomo del poder que administran. Digan lo que digan, ésa es la razón por la cual discriminan a los jóvenes al negarles su capacidad intencional (la esencia de cualquier discriminación) y con ello los están empujando a explosiones catárticas inminentes, que serán adecuadamente reprimidas, tratando de mantener todo dentro de los marcos tradicionales de la acción y reacción.

Si se ha entendido lo que hemos expuesto, ha llegado el momento de devolver a los jóvenes el protagonismo *real* en la construcción de la sociedad y podemos empezar por construir puentes sobre el abismo. Aquí no se trata de «gestos de buena voluntad», como quisieran entenderlo interesadamente los paternalistas en el poder: las nuevas generaciones son los «guardianes del tiempo», porque a través de su lucha por instalar una nueva sensibilidad en el escenario social, hacen andar la historia. Sólo ellas pueden desarticular esta verdadera trampa en el tiempo en la que nos ha metido el capital financiero internacional.

Bibliografía

Ortega y Gasset (1987) [1923], *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza editorial.

Sartre, J.-P. (2002), *El existencialismo es un humanismo*, Losada, Buenos Aires.

Silo (1990), *Contribuciones al pensamiento*, Plaza y Janés, México.

Silo (2004), *Humanizar La Tierra. El Paisaje Interno*, *Obras completas*, vol. 1, Plaza y Janés, México.

Spengler, O. (1931), «Der Mensch und die Technik», Munich.

Epílogo. Desde la concepción del ser humano al 15-M

Aurora Marquina Espinosa

El interés de esta exposición es invitar a reflexionar a quienes lo lean sobre su situación existencial respecto a los tópicos que se presentan. El objetivo es mostrar la relación entre el posicionamiento que se tenga respecto a esos tópicos y la acción personal y social.

El primer tópico es: *El Dolor y el Sufrimiento*.

Si nos paramos a pensar por qué hacemos lo que hacemos constataremos que lo que hacemos es para evitar el dolor y el sufrimiento. El dolor sería como la respuesta sicofísica que da el intracuerpo, cuando algún órgano o elemento corporal falla. El hambre, la falta de protección frente a las inclemencias naturales, la enfermedad u otra dificultad corporal han sido y siguen siendo combatidas por la sociedad y por el avance de la ciencia en sus diferentes campos; el sufrimiento, sin embargo, corresponde a una posición mental frente a problemas imaginados o reales. No corresponde a la insatisfacción de las necesidades inmediatas ni aparece como respuesta del cuerpo ante los estímulos físicos dolorosos. El temor a la enfermedad, a la pobreza, a la soledad y a la muerte no pueden ser resueltos en términos físicos, pueden resolverse mediante una posición existencial frente a la vida en general.

El sufrimiento puede producirse por diferentes vías: se sufre por la vía de la percepción, del recuerdo y de la imaginación. Como la conciencia es estructural y totalizadora, cuando se sufre, se sufre globalmente; se trata de la conciencia sufriente. Si hablamos de diferentes vías como generadoras de sufrimiento lo hacemos por facilitar mayor claridad a la hora de realizar el análisis.

El gran motor de la historia ha sido y es la superación del dolor y

el sufrimiento. La actividad del proceso civilizador va encaminada en esa dirección.

Si partimos de esa visión, la acción humana se encaminará hacia el trabajo social conjunto a favor de la ciencia, de la justicia social y en contra de la violencia y la discriminación.

Propongo tomar como parámetro de la evolución de la especie humana, en sus manifestaciones sociales y culturales, el avance sobre el dolor y el sufrimiento.

El segundo de los tópicos a tratar es: *el Ser humano*.

Dije mas arriba que el dolor y el sufrimiento eran los motores de la acción humana y es esa intención la que ha posibilitado la comunicación entre cuerpos e intenciones diversas dando lugar a la formación de la sociedad. La transformación de la sociedad es continua pero lo es de manera diferente a como es la evolución de la naturaleza. En ésta las cosas no ocurren por intenciones, sin embargo la transformación de la sociedad es intencional.

Todo en el ser humano es histórico e intencional, así que no corresponde hablar de lo humano situándolo en el «reino de la naturaleza», de lo dado, de lo inamovible. Ni siquiera los montes lejanos contemplados por el ojo humano son naturaleza, porque por el simple hecho de ser mirados quedan humanizados, pasando al «reino de la cultura» y así exclamamos ¡qué belleza! Y el corazón tiembla y la mente se ilumina. Ellos no hablan pero nosotros les hacemos hablar.

Así, concebimos al ser humano como ser histórico, intencional, cuyo modo de acción social transforma su propia naturaleza, hasta el punto de que puede transformar intencionalmente su cuerpo, externa e internamente.

En este mundo de intenciones la dirección de violencia e injusticia que vivimos, en este planeta globalizado, puede ser variada.

El tercer tópico es: *La Acción Social: Coherencia e Incoherencia*.

Hablaremos de acción coherente como de aquella acción que avanza en el sentido de aunar el pensamiento, el sentimiento y la acción en la misma dirección. Es una acción que se registra, se siente, como unidad interna, da bienestar. Hemos nacido en un medio, que, por supuesto, no hemos elegido, un medio en el que muchas veces nos vemos avocados a hacer aquello que no quisiéramos. En la vida personal podemos constatar que en la medida en la que en nuestras acciones, en nuestros comportamientos, lo que pensamos, sentimos y actuamos

va en mayor o menor proporción en direcciones distintas, experimentamos división interna, malestar, contradicción, sufrimiento.

Actuar con coherencia más que un hecho es una intención, una tendencia.

Esa aspiración hacia la acción coherente es deseable también para las instituciones de diferente corte, incluidas las religiosas y gobiernos; que lo que dicen, piensen y hagan vaya en la misma dirección para evitar dolor y sufrimiento en amplios sectores de las poblaciones. Se está invirtiendo cada vez más fuertemente la dirección del motor de la historia, la superación del dolor y el sufrimiento. La acción coherente, sin duda, lleva a tratar al otro del modo en que quisiéramos ser tratados.

El cuarto tópico es: *Los Movimientos Sociales*.

John Markoff en *Olas de Democracia* (1998, p. 34) dice: «Los movimientos que pretenden hablar a favor de los débiles, los pobres, los desgraciados, los miembros silenciosos e invisibles de la sociedad, son a menudo una amenaza para los miembros más poderosos, ricos, acomodados e influyentes. De ahí que con frecuencia las acciones de los movimientos sociales desafíen los intereses de grupos sociales particulares, las políticas de gobiernos anteriores, la suerte de algunos funcionarios particulares de los gobiernos y en ocasiones a la propia organización del poder.»

A lo largo de la historia nos encontramos irremediablemente con movimientos sociales de mayor o menor intensidad, duración, extensión, profundidad, violentos y no violentos. Remontándonos sólo a partir del siglo VI de nuestra era tenemos el budismo, el confucionismo, el orfismo, los pitagóricos, el cristianismo. Esto en cuanto a los grandes movimientos sociales cuyas ideas, formas de pensamiento y creencias, aunque interpretadas y reinterpretadas con el paso del tiempo, siguen vigentes y algunas con mucha fuerza.

Dando un salto de gigantes en el tiempo, vamos a mencionar los movimientos sociales que, aunque se hayan venido gestando en siglos anteriores, hicieron implosión con fuerza en los siglos XIX, XX y XXI. Tenemos *los movimientos por los Derechos de la Mujer,* que han ido evolucionando de muy diferentes formas, consiguiendo paso a paso y año tras año el reconocimiento de la mujer como ser humano pleno, con derecho a ser dueña de su propia subjetividad. *El movimiento por los Derechos Civiles, los movimientos por la Abolición de la Esclavi-*

tud; pensemos en *los movimientos por los Derechos Humanos*, esa lucha por exigir que todos los seres humanos de este planeta tengamos garantizados algunos derechos mínimos de supervivencia, como serían el derecho a la vivienda, a la salud, a la educación y al trabajo digno para poder vivir y esto sin tener en cuenta color de la piel, ni las creencias religiosa, ni la procedencia. *Los movimientos derivados del marxismo* y su gran influencia en el siglo pasado.

Muchos de estos movimientos, aunque su objetivo estaba puesto en combatir las injusticias sociales, reivindicando un buen trato para sí, no han sido coherentes en la acción, al no tratar a los demás como querían ellos ser tratados: guerras, revoluciones violentas, torturas, violencia en general , han provocado mucho dolor y sufrimiento.

Quiero mencionar cuatro figuras del siglo XX y XXI que lucharon por la justicia social proponiendo para ello la acción No Violenta y que generaron movimientos sociales de gran influencia social y espiritual.

Leon Tolstoi fue un pensador ruso que dio origen a la corriente ideológica de la que nace el *movimiento conocido como Tolstoísmo*. Éste propaga las ideas de la no violencia y de amor al ser humano, de la superación de la alienación, del autoperfeccionamiento moral de la personalidad por medio de su unión con Dios sin mediación de la iglesia oficial. Según él, el Estado, la Propiedad privada y la Iglesia formal obstaculizan la realización de esos ideales.

Mohandas K. Gandhi, pensador y político indio y hombre de acción. Fundador de una doctrina y un *movimiento social conocido como Gandhismo.* En 1919 emprendió en India, en ese momento colonia inglesa, un movimiento masivo contra el colonialismo por medio de la no cooperación y el boicot a las mercancías inglesas. Empleó como instrumentos políticos el ayuno y la desobediencia civil, rechazando por principio la violencia. Gracias a su apoyo India consiguió la independencia.

Martin Luther King, estadounidense, pastor de la iglesia bautista *y activista del movimiento de los derechos civiles en su lucha contra la Discriminación que sufría la población afroamericana*. Se inspiró en Gandhi y como él asumió el camino de la acción no-violenta. Se opuso a la guerra de Vietnam y a la guerra en general.

Silo, pensador argentino inspirador de la corriente de pensamiento conocida como *Humanismo Universalista* o *Nuevo Humanismo*. En

su obra, puede apreciarse la inspiración que proviene de Buda, del Hinduismo, del Humanismo Renacentista, de Heidegger con el concepto de intencionalidad, del Existencialismo y el sentido de la vida, etc.

Es fundador de un movimiento social *El Movimiento Humanista,* y de un mensaje *El Mensaje de Silo* en el que se trata de profundizar en las grandes preguntas que en algún momento de la existencia se han planteado los seres humanos: de dónde vengo, hacia dónde voy, quién soy, qué es eso de la muerte, hay algo mas después de esta vida, etc.

El movimiento humanista —en el año 1997 realicé trabajo de campo sobre este movimiento, en Argentina—, desde el año 1969, ha hecho suyo el pensamiento del Nuevo Humanismo y así coloca al ser humano como valor central. Al poner al ser humano como valor central, por coherencia, su metodología de acción no puede ser otra que la No-Violencia. De ello se deriva que: ningún ser humano pueda estar por encima o por debajo de otro ser humano. De este modo se proclama la igualdad de todos los seres humanos, a la par que se postula la diversidad, diversidad de ideas, de creencias.

Estos planteamientos son de gran trascendencia, ponen «patas arriba» el sistema en el que vivimos a nivel planetario. Lleva a romper con creencias muy arraigadas milenariamente, a romper con la tradición. Tradición, en cuyo nombre se ha justificado, el que unos seres humanos, en nombre de *Dioses e ideologías* hechas creencias, hayan masacrado y robado la intencionalidad de otros seres humanos.

El Movimiento humanista reconoce que este cambio esencial, esta revolución no-violenta que propone, tiene que empezar por uno mismo, el cambio tiene que ser personal y social al mismo tiempo.

Algunas de sus reivindicaciones históricas han sido y siguen siendo: La equiparación del trabajo al capital, los trabajadores tienen que pasar a formar parte de la gestión y dirección de la empresa. Siguen reclamando la democracia real frente a la formal; y también consideran necesario el desarrollo del conocimiento por encima de las limitaciones impuestas por prejuicios aceptados como verdades absolutas o inmutables.

Un ejemplo de las muchas acciones llevadas a cabo por este movimiento fue la realización en el año 2009 de la *Primera Marcha Mundial por la Paz y la No-Violencia en el Mundo,* en la que, como humanista que soy, participé. La marcha comenzó el 2 de octubre en Wellington (Nueva Zelanda) y terminó en Parque Punta de Vacas, al

pie del Aconcagua en Argentina. La imagen era: que todo el planeta vibrará al unísono en pos de la paz y la no-violencia, y se consiguió. Se recorrieron los cinco continentes, se pasó por 272 países, con gran movilización ciudadana.

Las acciones que este movimiento viene realizando en el mundo, aunque como dicen, no hayan conseguido su objetivo de Humanizar la Tierra, sí sus propuestas revolucionarias han ido calando poco a poco en nuestro medio inmediato y en el que va más allá.

El Movimiento 15-M

Por suerte, hoy, los jóvenes de todo el planeta han levantado su voz para sacar lo mejor de si mismos y hacerse escuchar. Como en el «68» y desde África, gracias a las revueltas estudiantiles en el Cairo, llegaron a Europa aires nuevos, aires de cambio; hoy, casi medio siglo después, vuelven a llegar a Europa desde El Cairo (aunque el primer foco se dio en Túnez), la indignación de un pueblo que no quiere callar por más tiempo ante las injusticias que están sufriendo, pero esta vez, pese a las provocaciones de las fuerzas de «seguridad» deciden no usar la violencia como forma de actuar. Esos movimientos iniciados en el norte de África han irradiado con fuerza hacia Europa y los otros continentes. La «llama inspiradora» desde Egipto llegó a España, uno de los países europeos del sur, con fuerza y poco a poco se ha venido conformando un movimiento social, el de *Los Indignados,* más conocido hoy como *El 15-M*. Este movimiento, aunque a primera vista es un movimiento social más, y participa de las características de los movimientos sociales, presenta rasgos de suma importancia: anuncian una nueva sensibilidad más humanista, anuncian el comienzo de una nueva civilización, un mundo que está por llegar.

Se están utilizando con eficacia las redes sociales, lo que ha multiplicado la capacidad de comunicación en tiempo real de cualquier acontecimiento o pensamiento.

Se está intencionando romper la mecanicidad de las respuestas, evitando de esta forma enfrentamientos violentos, tanto internos como externos al 15-M. En otras palabras, se está intencionando conseguir un nivel de conciencia más elevado.

Se ha optado por la organización horizontal, de forma que nadie esté por encima del otro; todos los participantes son representantes del movimiento y los roles de los representantes de las diferentes asambleas son rotativos, para evitar estancamientos.

Se ha optado por la descentralización, como procedimiento de actuación, así que el debate se ha llevado a las plazas, los barrios y pueblos de las diferentes ciudades. Se utiliza el consenso, en diferentes proporciones, como forma de llegar a acuerdos, en cualquier tipo de asamblea.

Se reivindica la Democracia Real o Directa como forma política de representación del pueblo.

Se están trabajando diferentes áreas sociales con el fin de encontrar nuevas respuestas para los problemas actuales en el campo de la economía, la política, la vivienda, la educación, la medicina, la espiritualidad, etc. Estas respuestas, se están buscando fuera de lo que el sistema dice que es lo mejor para los pueblos ya que sus acciones nos han llevado a esta crisis financiera, especulativa, que está obscureciendo el planeta.

Uno de los grandes logros del 15-M es, que a pesar de las diferencias ideológicas, de religiones, de militancias, de actitud frente a los problemas sociales, nadie está ahí para hacer proselitismo, ahí se está para dar lo mejor de uno y que el conjunto avance.

Los partícipes de este movimiento han dejado de confiar en los políticos, en las instituciones, en las iglesias, porque testifican que no están al servicio de los ciudadanos; más bien aprecian que están al servicio de sus propios intereses.

Por supuesto que aún queda mucho camino por recorrer, mucho por aprender, pero de lo que no cabe duda es del enorme aporte que están haciendo a la sociedad, aglutinando a los seres humanos más progresistas de los diferentes países, y despertando el corazón de muchos que han descubierto que, cada uno de nosotros, somos protagonistas de nuestra historia y que no queremos que nadie nos la robe haciéndola por nosotros.

El 15-M tuvo la visión de la importancia a nivel psicosocial, de que el movimiento se extendiera por todo el planeta, como así ha sido, y del valor de las acciones concentradas en un punto a la par que concomitantes, multicéntricas, por ejemplo lo ocurrido el quince de octubre en Bruselas.

Aunque las fuerzas menos progresistas le «satanicen» y este movimiento de indignados se fuera apagando, que no lo será, ha venido a reforzar la semilla, ya plantada por quienes les precedieron, del cambio profundo en las creencias y valores dominantes de este sistema inhumano, para continuar la marcha hacia una Nación Humana Universal.

Nota sobre los autores

Autores

Lila Abu-Lughod es antropóloga y profesora de ciencias sociales en la Universidad de Columbia. Ha desarrollado la mayor parte de su trabajo de campo en Egipto, centrada en tres temas fundamentales: la relación entre las formas culturales y el poder, las políticas del conocimiento y la representación, y el género y la cuestión de los derechos de las mujeres en Oriente Próximo. En su actividad investigadora y docente se ha ocupado de cuestiones relativas al género y la modernidad en la teoría poscolonial, a la antropología y los *media* globales, y a las políticas de la memoria nacional y cultural. Actualmente, su trabajo versa sobre el análisis crítico de las pretensiones universalistas del liberalismo, y sobre los dilemas ético-políticos implicados en la circulación internacional de discursos sobre los derechos humanos en general, y sobre los derechos de las mujeres musulmanas en particular. Entre sus principales obras destacan: *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (1986), *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (1993), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (1998), *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* (2005). Algunas de las obras que ha coeditado son: *Media Worlds: Anthropology on New Terrain* (2002) y *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* (2007).

Roger Bartra es antropólogo, doctor en sociología, escritor y ensayista mexicano, hijo de exiliados catalanes durante la Guerra Civil española. Es investigador emérito de la Universidad Nacional Autó-

noma de México y ha sido profesor en distintas universidades de varios países. Ha trabajado extensamente sobre la cuestión de las condiciones culturales del poder político: la identidad nacional del mexicano, los mitos de la civilidad y del salvajismo en la cultura europea, las maneras en las que la melancolía —como concepto científico y como metáfora literaria— se desarrolló en la España del Siglo de Oro, o el estudio de las expresiones modernas de la melancolía y la locura. Trabajos más recientes se refieren a las expresiones neurobiológicas de la conciencia y la cultura, y también al análisis de las redes imaginarias del poder político. Es autor de numerosas publicaciones, entre ellas: *El salvaje en el espejo* (1992), *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro* (2001), *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (2004), *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos* (2006), *Culturas líquidas en la tierra baldía* (2006) y *Las redes imaginarias del poder político* (2010).

John L. Comaroff es profesor de antropología y ciencias sociales en la Universidad de Chicago e investigador en la American Bar Foundation. De origen sudafricano, ha realizado trabajo de campo en África del Sur, y muy extensamente entre los tswana. Es autor de numerosas publicaciones, tanto en solitario como en colaboración con su esposa y también antropóloga, Jean Comaroff. Entre sus temas de interés destacan la cultura política, el colonialismo, el poscolonialismo, la historia de la conciencia, la antropología histórica y jurídica, la modernidad y la teoría social. Sus obras más representativas, en coautoría con Jean Comaroff, son: *Of Revelation and Revolution*, vol. I: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (1991), *Of Revelation and Revolution*, vol. II: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier* (1997), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism* (eds.) (2000) *Law and disorder in the postcolony* (eds.) (2006) y *Ethnicity, Inc.* (2009).

Francisco Cruces es profesor en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en España. Ha enseñado etnomusicología en la Universidad de Salamanca, y ha sido investigador invitado en las universidades del Valle (Cali), UAM-I (México), Chicago y Paris-Est. Ha

realizado trabajo de campo en el Valle del Jerte (Cáceres), Madrid, Ciudad de México y Bogotá. Sus investigaciones versan sobre diversas manifestaciones simbólicas de la cultura popular (música, fiestas, marchas, oralidad, rituales) que aborda desde una perspectiva dialógica y performativa. También ha trabajado en cuestiones de riesgo y sistemas expertos en el contexto tardomoderno, y está desarrollando etnografía sobre jóvenes trend-setters y sobre las poéticas de la vida cotidiana en el espacio íntimo. Es coautor de *Rituales y proceso social* (1991), *La ciudad emergente* (1994), *Las culturas musicales* (2001), *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos* (2006), *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana* (2006) y *Textos de antropología contemporánea* (2010).

Marisol de la Cadena es profesora de antropología en la Universidad de California, Davis, e investigadora asociada del Centro Bartolomé de las Casas en Cuzco, Perú, país donde nació. Sus temas de interés y áreas de especialización son las indigeneidades, la política, las culturas de la historia y de la memoria, los estudios de ciencia y tecnología (especialmente en la interfaz ciencia/política), las antropologías del mundo, la teoría crítica de la raza y la antropología del Estado. Ha desarrollado su trabajo de campo en Latinoamérica, y especialmente en los Andes y América Central. Entre sus publicaciones como autora destacan: *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru* (2000; edición española, 2004) y *Archives of Nature-Culture: Indigenous Politics in the Andes* (próximamente). Ha sido editora de *Formaciones de Indianidad. Articulaciones Raciales, mestizaje y Nación en America Latina* (2007) y coeditora de *Indigenous Experience Today* (2007).

Ángel Díaz de Rada es profesor en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en España. Sus áreas de especialización son la cultura expresiva, los procesos de etnicidad, la antropología de la educación y de la escuela, y la epistemología y metodología de la etnografía. De esas áreas, la segunda y la tercera confluyen en intereses propios de la antropología política. Ha realizado trabajo de campo en zonas rurales de Extremadura y Madrid, instituciones burocráticas de la ciudad de Madrid, y el Ártico Europeo. Entre sus publicaciones como autor se

encuentran: *Los primeros de la clase y los últimos románticos* (1996) y *Cultura, antropología y otras tonterías* (2010). Es coautor de *La lógica de la investigación etnográfica* (1996), *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y campo asociativo en un contexto local* (1996) y *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos* (2006).

Roberto Fernández es profesor asociado en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en España. Se ha dedicado fundamentalmente al estudio de la cultura expresiva, fiestas, rituales y formas de la religiosidad popular, y a la etnografía de una institución política municipal en Madrid. Es autor de las obras: *El ciclo festivo de Colmenar Viejo: ritual, simbolismo y conducta* (1989), «"El voto es muy canalla": los espacios legítimos de la representación política de una población rural de Madrid» (1994) y «Un patronazgo en conflicto» (1998), entre otras obras. Es coautor de *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos* (2006).

Francisco Ferrándiz es antropólogo, investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en España. Sus campos de interés incluyen los estudios culturales, la religiosidad popular, la antropología visual, la antropología médica, la antropología del cuerpo y la antropología de la violencia, con especial énfasis en investigaciones relacionadas con la memoria y el trauma social. Ha realizado trabajo de campo sobre el culto espiritista de María Lionza en Venezuela y, desde 2003, sobre las políticas de la memoria en la España contemporánea, a través del análisis de las exhumaciones de fosas comunes de la guerra civil (1936-1939). Es autor de *Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela* (2004), *Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro* (2011) y *Exhumar la derrota: Fosas comunes del siglo XXI en España* (en prensa) y coeditor de *The Emotion and the Truth: Studies in Mass Communication and Conflict* (2002), *Before Emergency: Conflict Prevention and the Media* (2003), *Jóvenes sin tregua: Culturas y políticas de la violencia* (2005), *Multidisciplinary Perspectives on Peace and Conflict Research* (2007), y *Fontanosas 1941-2010: Memorias de carne y hueso* (2010).

Tomás Hirsch es político y escritor, de origen chileno. Durante la década del 80 promovió la lucha no violenta contra la dictadura del General Pinochet. Seguidor de las teorías del humanista argentino Silo, fue uno de los fundadores del Partido Humanista de Chile. Fue también embajador del gobierno chileno en Nueva Zelanda entre 1990 y 1993, y candidato presidencial de la coalición de izquierdas Juntos Podemos Más en 2005. Ha sido coordinador latinoamericano de la reciente Marcha Mundial por la Paz y la No Violencia. Es autor de *El fin de la prehistoria* (2004) y coordinador de *Parques de Estudio y Reflexión* (2010).

Sheila Jasanoff es profesora de estudios de ciencia y tecnología en la Escuela de Gobierno Kennedy de la Universidad de Harvard. Ha ocupado cargos académicos en las universidades de Cornell, Yale, Oxford y Kyoto. En Cornell, fundó y presidió el Departamento de Estudios de Ciencia y Tecnología, área académica de la que ha sido pionera. Su investigación se refiere al papel de la ciencia y la tecnología en el derecho, la política y la política pública de las democracias modernas, con especial hincapié en los desafíos de la globalización. Ha escrito numerosas obras sobre los problemas de regulación ambiental, gestión de riesgos y biotecnología en los Estados Unidos, Europa y la India. Entre las más destacadas: *Controlling Chemicals* (coautora) (1985), *The Fifth Branch* (1990), *Science at the Bar: Science Advisors as Policymakers* (1996) y *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States* (2005).

Celeste Jiménez es antropóloga y profesora del Departamento de Historia, Antropología, Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua de la Universidad de Huelva. Ha trabajado en temas de cultura expresiva, rituales y fiestas, patrimonio y sistemas expertos (con una etnografía de las relaciones cliente-institución en una entidad bancaria en Sevilla). Entre sus publicaciones destacan: «Pluralismo religioso y educación» (2011), «Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías» (2006), «Confianza y riesgo en sistemas bancarios» (2001). Es coautora de *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos* (2006) y de *La musealización del patrimonio etnológico* (2009), entre otras obras.

Aihwa Ong es profesora de antropología y estudios del sudeste asiático en la Universidad de California, Berkeley. Sus temas de interés se centran en las tecnologías, subjetividades y espacio-tiempos globales, los modos de gobierno, los ensamblajes científico-tecnológicos y la ciudadanía, fundamentalmente en diversos contextos de emergencia en el área del continente asiático. Es la autora de numerosas obras, entre ellas: *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia* (1987), *Flexible Citizenship: the Cultural Logics of Transnationality* (1999), *Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America* (2003) y *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty* (2006). También ha coeditado: *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems* (2005), *Privatizing China, Socialism from Afar* (2008), *Asian Biotech: Ethics and Communities of Fate* (2010) y *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global* (2011).

Raúl Sánchez es profesor en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en España. Sus temas de interés son el colonialismo, las migraciones transnacionales y la participación civil. Ha hecho trabajo de campo en Estados Unidos con migrantes salvadoreños en Washington D.C., en El Salvador y también en España, donde ha analizado el funcionamiento de los consejos de participación ciudadana como espacios políticos en la ciudad de Madrid. De entre sus publicaciones destacan: «Mandar a traer». Antropología, migraciones y transnacionalismo. Salvadoreños en Washington (2005), Proceso migratorio de una mujer salvadoreña (2006), *La etnografía y sus aplicaciones* (2009) y *El pamue imaginado (2011)*. Es coautor de *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos* (2006).

Jonathan Spencer es profesor de antropología de Asia del Sur en la Universidad de Edimburgo. Sus temas de interés son el cambio rural y las políticas locales, el nacionalismo, los conflictos étnicos, la antropología del Estado, la violencia y la religión en Sri Lanka, área geográfica donde ha desarrollado su trabajo de campo. Entre sus obras más recientes como autor destacan: *Anthropology, Politics and the State: Democracy and Violence in South Asia* (2007), «The Perils of Engagement: A Space for Anthropology in the Age of Security?»

(2010), «A Nationalism without Politics? The Illiberal Consequences of Liberal Institutions in Sri Lanka» (2008) y «A Nation "Living in Different Places": Notes on the Impossible Work of Purification in Post-Colonial Sri Lanka.» (2003). Ha coeditado la *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (2009) y *Conflict and Peacebuilding in Sri Lanka: Caught in the Peace Trap?* (2011).

Vandana Shiva es física y doctora en filosofía, activista política y reconocida líder ecologista india. Es directora de la Research Foundation for Science, Technology and Ecology, un instituto independiente dedicado a la investigación de temas ecológicos y sociales en estrecha colaboración con las comunidades locales. Ha sido una de las impulsoras del International Forum on Globalization, y fundadora en 1991 de Navdanya, un movimiento social indio para la protección de la diversidad e integridad de los recursos vivos, especialmente las semillas autóctonas. En 1993 ganó el premio Right Livelihood Award, también conocido como el Nobel de la Paz alternativo. Entre sus libros traducidos al castellano destacan: *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento* (2001), *Las guerras del agua: privatización, contaminación y lucro* (2003), *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos* (2003), *¿Proteger o expoliar?: los derechos de propiedad intelectual* (2003), *Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz* (2006).

Terence Turner es profesor emérito en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago y profesor visitante en el Departamento de Antropología de la Universidad de Cornell. Ha realizado trabajo de campo entre los kayapó y los yanomami del Amazonas brasileño. Sus investigaciones han tratado, entre otras cosas, sobre parentesco, indigenismo, derechos humanos, etnocidio indígena, multiculturalismo, identidades y procesos de globalización. También ha trabajado sobre antropología visual y cine etnográfico. Entre sus obras destacan «The Ge and Bororo Societies as Dialectical Systems» (1979), «Defiant Images» (1992), «Anthropology and Multiculturalism» (1994), «Human Rights, Human Differences: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics» (1997), «Cosmology, Ritual and Ideology in the Traditional Kayapo Conception of the World» (2000), «Anthropological Activism, Indigenous Peoples and

Globalization» (2001), «Envisioning History: Anthropological Theory and the Rights of Indigenous Peoples. A Comment» (2007).

Honorio M. Velasco es catedrático de antropología en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en España. Ha sido profesor e investigador en distintas universidades españolas y extranjeras, entre otras la Universidad de California, Berkeley y la de Indiana, Bloomington. Ha realizado trabajo de campo en áreas rurales de Castilla, León, Madrid, Extremadura, Levante y Andalucía. Entre sus temas de interés están los procesos de cambio en sociedades campesinas, la tradición oral, el análisis de las categorías y mentalidades, el cambio de valores y formas políticas, las políticas de la cultura popular y el patrimonio inmaterial. Entre sus publicaciones como autor destacan: *Hablar y pensar, tareas culturales* (2003), *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas* (2007). Es coautor de *Tiempo de fiesta* (1982), *Rituales y proceso social* (1991), *La lógica de la investigación etnográfica* (1996) y *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos* (2006).

Editoras

Montserrat Cañedo es profesora en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en España. Ha sido docente e investigadora en las universidades de California, Davis; UNAM-México y Zaragoza. Ha realizado trabajo de campo en Madrid y Barcelona sobre procesos de rehabilitación urbanística, conflictos por la creación y apropiación del espacio y dinámicas de identificación política. Ha trabajado también en una historia cultural de la ciudad moderna a partir de la emergencia de los barrios bajos en Madrid a fines del siglo XIX. Su interés por la construcción de escalas espacio-temporales y por las prácticas que producen, sostienen y a través de las que se disputa el carácter de «lo urbano» se desarrolla actualmente en una etnografía de los flujos alimentarios a través de Mercamadrid, mercado mayorista de abastecimiento de la capital. Entre sus publicaciones recientes: «Imaginarios

urbanos del barrio en crisis» (2010), «Multitudes urbanas: de las figuras y lógicas prácticas de la identificación política» (2012), «Discursos ciudadanos sobre la inseguridad ciudadana y políticas de rehabilitación urbanística» (2012). Prepara la edición de *Cosmopolíticas: perspectivas etnográficas de lo político* (2012).

Aurora Marquina es profesora en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en España. Las líneas de investigación en las que ha trabajado son: minorías étnicas en España, creencias, violencia y marginación desde la perspectiva del nuevo humanismo y antropología de la educación. Su fuerte compromiso social con la No violencia activa la ha llevado a organizar en la UNED, junto con la asociación Mundo sin Guerras y Sin Violencia y el Foro Humanista de Educación, seis foros internacionales sobre «Educación y No-Violencia», y el primer Foro Internacional sobre el Desarme Nuclear Mundial, en el año 2007. Es autora de *Aportes para una educación no violenta. Teoría y práctica del humanismo universalista* (2003) y editora de *El ayer y el hoy. Lecturas de antropología política* (2004). Recientemente, y en colaboración con la Fundación PANGEA, ha intervenido en la elaboración de los siguientes materiales audiovisuales: «Toledo y Alejandría faros de la humanidad», «La aparición del conocimiento en la corte de Rodolfo II», «Federico II, un puente entre Oriente y Occidente» y «Bizancio, la raíz común».

Índice alfabético

abate Sieyès, 75, 80, 94
abolicionismo, 351-390
aborto
  políticas de regulación del, 329-330, 330n, 331
activismo político, 130, 132, 425
acuerdos de Bretton Woods, 83, 84, 87
Acuerdos de Libre Comercio, 399, 440
aculturación, 266
Agamben, Giorgio, 133, 335
agencia, 32, 35, 49, 50, 111, 114, 297, 299n
agonismo *vs.* antagonismo (distinción), 401
Albó, Xavier, 415
alteridad, 14, 28, 30, 143, 149, 151, 286, 409-410
  radical, 149, 253, 417, 418
Anderson, Benedict, 81, 124, 218, 265
Anderson, Perry, 70-71, 72, 75, 82
antioccidentalismo, 148
antropología política
  contribuciones de la, 118
apartheid, 212, 228, 229, 230, 232
Appadurai, Arjun, 27, 47, 106, 109, 217, 222, 223
arena, 15, 21, 221, 249, 265, 267, 397, 401-402, 414
  /campo político, 262
atributos comunes, 280
asimilacionismo diacrónico, 100, 101, 102
Ausangate (Cuzco, Perú), 35, 409-411, 419, 427
autodeterminación, 224, 226, 227, 228, 264, 362, 369, 370
Ayatollah Jomeini, 220

Bakhtin, Mikhail, 101
Barth, Fredrik, 241, 244, 245, 246, 249, 266n, 275, 280
Bateson, Gregory, 252
Baumann, Gerd, 244, 267n, 286
  y Gingrich, Andre, 263n, 286
Beck, Ulrich, 297, 299n, 314, 316
Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government, 249
beduinos awlad ‘ali (Egipto), 179, 183, 184, 185, 200, 202, 203, 204
  formas de poder de los, 202
Bhabha, Homi, 218
biobienestar, 27, 134
biolegitimidad, 134
biopiratería, 439, 441, 447, 454, 455

biopolítica, 16, 128, 134, 135, 335
biotecnología, 34, 232, 324-327, 329- 330, 339-340, 340n, 341-342, 344-346, 441, 446, 451, 489
Blumenberg, Hans, 151
Boruchoff, Judith, 106, 107, 108, 109
Bourdieu, Pierre, 17, 18, 154, 176, 181, 193n, 202n, 281, 363, 364n, 417n
bricolage, 151
Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick, 237, 244, 245, 280, 282, 286

capitalismo, 47, 69-117, 127, 128, 180, 219, 400, 423
  impreso, 81
  segunda contradicción del, 115, 117
  transnacional, 223
células madre
  políticas de regulación del uso de las, 335-338
Césaire, Aimé, 384, 384n
Chakrabarty, Dipesh, 417n
Cholango, Humberto, 398
ciencia
  y objetivación de los interpretantes de relación, 275
  y política (vínculos), 404, 405, 406
cierre categorial, 276
cimarrones, 171
ciudad
  letrada, 412
  global, 110
ciudadanía, 93, 123-136
  biológica, 133
  dimensiones de la, 125
  flexible, 127
  mundial, 132
  posnacional, 126
  sustancial, 131
civilización, 147, 148, 149
cívico, 46
clase media
  angustia de la, 91
clase trabajadora, 78
clasificación
  binaria, 143, 145
  como recurso, 254
  trampas de la, 256
clientelismo, 45
Cohen, Abner, 265
Cohen, Ronald, 224n-225n, 245
Collier, Sthephen y Lakoff, Andrew, 134
colonialismo, 351-396
colonización, 249, 351-396
  de los estados escandinavos, 241
colonizador/colonizado, 402
Comaroff, Jean y Comaroff, John, 168, 180n
compresión espacio-temporal, 101
Comunidad Europea, 220
comunidad imaginada, 81
conciencia social
  falsa, 193
  formas de la, 101
Condorcet, marqués de, 362, 368
conducta política, 45
confianza, 286, 298, 299, 303
  formas de la, 302, 303, 304
    /cooperación (tensión), 264n
    densa, 302, 305-308
    retórica/figurada, 302, 308-312
    sistémica, 302
    sospecha cooperativa, 302, 312-314
conflicto
  concepto complejo del, 266, 268, 269

de autenticidad, 267
expresiones del
aflicción por la identificación (sami), 266, 267
de la minería (Andes y Amazonía), 422
político, 264-269
conocimiento tácito, 273
constitución moderna, 405
contradiscurso, 180n, 387, 388
contrahegemonía, 180n
contrapolíticas de pura vida, 134
contrato social, 403
Coronil, Fernando, 98, 99, 116, 162, 162n
cosmovisión, 354, 358
creencias culturales, 417, 424
crisis de sobreproducción, 97
cronotopo
(Bakhtin), 101
modernista, 104
cuerpo
expresivo, 284
político, 167
cultura, 17, 216, 220, 412-418
cultura de la política, 411
cultura política, 326, 327
hegemónica, 141
cultura popular, 165

De Certeau, Michel, 281
táctica/estrategia, 281
déficit democrático, 127
democracia
deliberativa, 325, 345
liberal, 149
representativa, 47, 48
densidad semántica, 315
derechos humanos, 123-130, 361
Declaración de los, 360, 367
despacho, Perú, 416
despacificación de la vida cotidiana, 162
desterritorialización/Reterritorialización, 107
Diderot, Denis, 362, 363, 366-369
Dietz, Gunther, 280
diferencia categorial, 263
tipos:
Oposición, 261-264
Vuostálasvuohta/«contraste», 263
disciplinamiento, 168
discurso
burocrático de frontera, 268
disidencia, 168, 180n
dispositivos de reanclaje, 302
dominio/dominación, 77, 359, 365, 367, 390
estructuras de, 202
dramas
morales, 50, 63
rituales, 55
Du Bois, William E. B., 380
Dumont, Louis, 255
Dunn, John, 49

esfera
de pertenencia, 286
íntima, 315
economía
global, 218, 219
nacional, 219
Ecuarunari, 398
Edelman, Murray, 49
Eidheim, Harald, 247
elecciones, 44
élites
nuevas, 94
Elster, John, 314
emblemas, 267, 283
empoderamiento, 177
energías de vinculación, 315

ensamblajes globales, 123-136
entramado de formas de diferencia, 284
entropía social, 145
equivocación controlada, 409, 411
escalas
  de sujeto, 255, 285
  de práctica, 246, 255, 270, 280, 281
  de realidad, 285
esclavitud, 351-396
Escobar, Arturo, 116
  y Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina, 411n
escritura
  poder de la, 386
Estado
  absolutista, 355
  de bienestar, 84
  crisis fiscal del, 86, 87
  de naturaleza, 403
  -nación, 80, 81
    crisis del, 222, 224
    crítica a la universalidad del, 245
  postcolonial, 48
estigma
  étnico, 241, 266
estudios de la subalternidad, 181n, 182n
análisis estructural
  críticas al, 244
Ethnos, 282-284
éticas neoliberales, 129
eticopolítica, 128
etnicidad, 215, 215n, 216, 243, 246, 247, 282, 416, 418
  como organización etnopolítica, 265
  discurso bloqueado sobre la, 247
  esquema estático de la, 283
etnocidio, 214, 491
etnogénesis, 30, 31, 215
etnografía multilocal, 298
etnónimos
  crítica al lenguaje de los, 254, 255, 282
  prejuicio teórico en relación a los, 239
etnopolítica, 249, 256, 264
  burocratizada, 267, 268
  organización, 265
evolucionismo, 151, 153
exclusión
  frontera de, 261
  social, 258-261
exotismo
  prejuicio del, 248, 252

Fabian, Johannes, 104
Fanon, Franz, 407, 415
Fassin, Didier, 133, 134
fe/razón, 405-406
feminismo
  teoría del, 180n, 204n
Fernández, James, 274, 285
fin de la historia, 149
Fischer, Michael, 180n
flujos, 101, 114
Foucault, Michel, 167, 180n, 182, 182n, 193, 202n, 335
Frazer, James, 150, 151
Friedman, Jonathan, 83, 110
frontera
  cultural, 248, 249
  estructural, 246
  étnica, 239, 250
  política, 220
  reformulación dinámica del concepto de, 244
  simbólica, 222, 244
  territorial, 252
fundamentalismo, 148

cultural, 282
islámico, 220

Galeano, Eduardo, 170, 176
Gambetta, Diego, 303, 304, 314
Geertz, Clifford, 45, 256, 276
Gellner, Ernest, 147, 148
Gemeinschaft *vs.* Gesellschaft, 296, 297, 298
Giddens, Anthony, 298, 303, 304, 315, 317
globalización, 83, 88, 98, 115, 149, 217, 218
y Estado nacional, 454
Gluckman, Max, 61, 265
Goffman, Erving, 305, 308
gramáticas de la identidad/alteridad, 286
Gramsci, Antonio, 181, 426 (propuesta gramsciana)
Grass, Günter y Bourdieu, Pierre (polémica), 153, 154
Greenwood, David, 230
grupos de presión, 324
grupo social, 272
guerra al hampa, 164
guerra del Golfo Pérsico, 142
Guerra Fría, 84, 85, 414
Gupta, Akhil y Ferguson, James, 105, 113, 114

Habermas, Jürgen, 127, 315, 316
Hall, Stuart, 160
Hannerz, Ulf, 222, 223
Haraway, Donna, 180n
Harvey, David, 101, 219n
Hegel, Georg W. F., 402, 402n, 403, 406
hegemonía, 81, 168, 181n, 194, 399-401, 405
Henwood, Doug, 110
Hernández, Tulio, 177
Historia
desde abajo, 170
tiempo universal de la, 403
Hobbes, Thomas, 80, 404
Hobsbawm, Eric, 226, 381
Holston, James, 131
homeostasis, 61
honor
código de, 192
Hume, David, 360

identidad, 46, 243
atribuciones de, 281
como relato de coherencia, 286
cultural insular, 245
límites conceptuales de la, 243, 286
identidades
étnicas, 214, 216, 217
definición burocrática de las, 268
negociación de, 247
nido, 225n
ontológicas, 255
ideología, 194
racista, 358, 377
Ilustración, 356, 359, 361, 363, 369, 377
imaginería política, 142
impensable, 351-396, 417n
imperialismo, 83
imperio, 149, 152
incoado, 274, 285
Indio
retorno del, 415
indigeneidad emergente, 406, 412, 413, 414, 417, 426
individualismo metodológico, 365
Ingold, Tim, 420
instituciones, 299n
marcos normativos de las, 326n

multilaterales, 90 (Turner, 22)
puntos de acceso a las, 295n, 299, 317
repersonalización de las, 318, 319
supranacionales, 221
tardomodernas, 297
doble estructura de legitimidad de las, 300, 311, 314, 319
integración social
gradientes de, 261
intelectuales, 413
indígenas, 415, 416n
invención de la tradición, 77
Ironía
metodológica, 154
isomorfismo espacial, 105
isotopía (de los constituyentes sociales), 271, 276-282

Jakobson, Roman, 274
James, C. L. R., 384
Jameson, Frederic, 180n
jaula de goma, 297
jaula de hierro, 297
Jefferson, Thomas, 359, 362, 369

kayapó (Brasil), 113
keynesianismo militar, 85, 86
Kurtzman, Joel, 218

Las Casas *vs.* Sepúlveda (polémica), 356, 403
Lash, Scott, 315
Latour, Bruno, 405, 412, 414, 417n, 424
Leach, Edmund, 26
legitimidad, 415
del Estado, 142, 143
nuevas formas de, 141
lenguajes analíticos (problemas implicados), 275
Lévi-Strauss, Claude; Caillois, Roger (polémica), 143-148
ley transnacional, 221
libertad, 402, 403
linajes segmentarios, 275
local, 256, 276
/global, 217, 224n
Locke, John, 80, 404
Los grupos étnicos y sus fronteras, 241, 244, 280n
Los nuer, 275
Luhmann, Niklas, 303, 304, 305n
Lukes, Steven, 49

MacMichael, Philip, 92
Marat, Jean-Paul, 369
Marcus, George, 180n, 298
María Lionza (culto), 157-178
Marquez, Patricia, 165
Martin, Biddy, 204n
Marx, Karl, 404
marxismo ecológico, 115
mediación
estructuras de, 151, 152
memoria
corpórea, 176
popular, 170
mímesis (procesos miméticos), 153
Mirabeau, conde de, 359, 360, 362
mística
terapia, 169
mitin político, 59, 60
modernidad, 69, 214, 402
conciencia moderna, 81
alternativa, 217
monogenismo, 358
Mouffe, Chantal, 401, 402
movimiento indígena, 398, 402, 415, 418, 426
movimientos *reformasi* (Sureste asiático), 130

multiculturalismo, 116, 227, 417, 418, 427

nacionalismo, 80, 216
  budista cingalés, 53
  etnonacionalismo, 224, 225, 226
  europeo clásico (Euronacionalismo), 222, 225, 226
  excluyente (prejuicio), 264, 265
  heteronacionalismo, 227
  subestatal-étnico, 92
  transformaciones del, 94
  y movimiento étnico (relación), 224n
Nader, Laura, 153
Nagengast, C., 76-77
narrativas, 326, 329
  tropos:
    fórmulas de banalización, 377-390
    fórmulas de borrado, 377-390
naturaleza, 346
  /cultura (división), 401-407
  Estado de, 403
neoliberalismo, 112, 117, 118, 421, 423
nominalismo (lógica nominalista), 273, 274, 275
Nuevos Movimientos Sociales, 94, 95, 96, 115, 117, 118
nuevo orden
  cultural mundial, 223
  global, 222

Obeyesekere, Gananath, 56
occidente, 355
O'Connor, James, 86, 115, 117
O'Hanlon, Rosalind, 181n
oposición
  categorial, 261-264
orden ontológico, 342-344, 358, 362, 371
Organización Mundial de Comercio (OMC), 326
organizaciones no gubernamentales, 96, 130-133

pagos de legitimación, 86
participación/delegación (tensión), 264n
pasión y salvajismo, 402
patentes, 433-460
perspectiva de residencia, 420
pertenencias complejas, 283
Petryna, Adriana, 133
piel social, 165
Pineland, 139, 140, 141, 155
Plan Marshall, 83
pluralismo sincrónico, 100-103
poder, 179-207, 420
  colonialidad del, 404
  formas del, 139
  redes imaginarias del, 141, 142, 151, 152
  simbólico/imaginario, 142
política
  pluralización de la, 426, 427
  sombras de la, 412, 414, 418, 424
política de la identidad, 116, 213, 214, 215
política de la representación, 213
política desinflacionista, 95
política étnica, 414, 416, 417n, 418, 420, 424
política inclusivista, 401, 402
política indígena, 399, 401
  vernacular, 418-424
política letrada, 426
política pública, 324
políticas subalternas, 400, 402
político vs. política (distinción), 401, 402
post-ilustración, 213

postmaterialismo, 85
posmodernismo, 102, 110
  crítico, 220
Primera Guerra Mundial, 83
problemas públicos, 326
progreso, 361
  antinomia del, 145
propiedad
  intelectual, 433-460
  regímenes de, 324
proximidad socio-cultural, 276
pueblo, 162
  Pueblo/pueblo, 133

Quijano, Anibal, 404

racionalidad formal-instrumental, 296, 297, 319
racismo, 351-396
Rama, Ángel, 412n
raza, 403, 404
Reaganomics, 128
realpolitik, 360
red de parentesco, 272
reflexividad, 297
  dialógica, 316, 317
  en los márgenes, 317
  programática, 316, 317
Reforma
  Agraria (Perú), 425
  corporal, 168
reificación, 244, 256
relativismo, 153
  inoperancia del, 146, 147, 148
reproducción asistida
  políticas de regulación de la, 332-335
resistencia, 179-207, 212, 231, 364 y ss.
  antropología de la, 160, 180
  dilemas analíticos, 193
  movimiento islámico como forma de, 203
Revolución haitiana, 351-396
revoluciones (era de las), 380
Ricoeur, Paul, 274
riesgo, 299
ritual, 50, 53, 64, 65
  andino, 399, 400
  lenguaje, 56
  electoral, 48, 49
  público, 59
  y política, 401
Robespierre, Maximilien de, 369
Rosaldo, Renato, 181n
Rose, Nikolas, 128
Rousseau, Jean Jacques, 403
Rushdie, Salman (incidente), 220

Sahlins, Marshall, 110, 407, 408
Sápmi, 243
Sassen, Saskia, 104, 110, 111n
Scheper-Hughes, Nancy, 167, 168
Schultz, Alfred, 305
Scott, James, 160, 181n
Segunda Guerra Mundial, 83, 84
Shaw, Thomas, A., 273
Siglo de las Luces (véase Ilustración), 359, 362, 403
silenciación, 377-390
Simmel, Georg, 303, 304
simmeliana, 305n, 317
simulacro, 140, 141, 142, 143, 155
sistema experto, 286, 298, 299, 317
Sisters-in-Islam, 131
Smith, Adam, 360
soberanía, 90
  crisis de la, 92, 93
Soysal, Yasemin, 126
Stengers, Isabelle, 397, 401
Stolcke, Verena, 282
Strathern, Marilyn, 273

Subversión, 180
Sudáfrica, 211-213, 227-233
  violencia en, 230
sufrimiento social, 161
sujeto
  categorías de, 271
  criterios de, 285
supervivencias culturales
  refuncionalizaciones políticas de las, 151, 153

Tambiah, Stanley, 225, 261
Tenna (Sri Lanka)
  elecciones (años 80), 43-66
territorialidad
  concepciones de la, 255
terrorismo internacional, 221
thatcherismo, 128
The Black Jacobins, 384, 387
Thompson, Edward, P., 71, 72
Thuen, Trond, 266, 284
Todorov, Tzvetan, 360
trabajo asalariado
  crisis global del, 92
tradición, 417
transgénicos
  políticas de regulación de los, 338-341
transnacionalismo
  enfoques del, 104-114
  comunidades de, 221
trashumancia del reno (Sápmi/Noruega), 252
tribalismo
  nuevo, 219
Trouillot, Michel-Rolph, 77, 417n
tswana, Sudáfrica, 211, 212, 214, 230
Turner, Terence, 165
Turner, Victor, 61
Tylor, Edward, 151

Unión Soviética, 142

Verddevuohta (sami), 263, 269, 270
Vincent, Joan, 160
vínculos primordiales, 46, 47, 213, 214, 229
violencia, 215, 230, 232
  cotidiana, 176, 177
  cultural, 230
  descentrada, 163, 177
  estructural, 160, 176
  imagen compleja del concepto de, 269
  institucionalizada, 164
  política (estereotipo), 264
  ritual, 174, 175, 177
  transnacionalización de la, 221, 226, 227
Viveiros de Castro, Eduardo, 409, 411
Voltaire, 358, 360

Wacquant, Loïc, 162n
Weber, Max, 46, 284, 296, 298
Williams, Raymond, 181
Wolf, Eric, 180
Wood, Ellen, 71-76

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales